Alexandru Dragomir

Caietele timpului

ebook
HUMANITAS

ALEXANDRU DRAGOMIR s-a născut în 1916 la Zalău. După studii de drept şi filozofie la Universitatea din Bucureşti (1933–1939) pleacă la Freiburg pentru a-şi da doctoratul în filozofie cu Martin Heidegger. Rămâne la Freiburg vreme de doi ani (1941–1943), dar, în preajma susţinerii doctoratului, este rechemat în ţară şi trimis pe front. După 1948, din cauza conjuncturii istorice, devine un filozof clandestin: este cunoscut într-un cerc foarte restrâns şi nici măcar prietenii nu ştiu dacă preocupările sale filozofice se concretizează sau nu într-o operă. Moare în 2002 fără să fi publicat vreodată ceva. Abia după moartea sa ies la iveală „caietele Dragomir“ conţinând un uimitor exerciţiu de gândire solitară. Debutează postum cu volumul *Crase banalităţi metafizice* (Humanitas, 2004). În 2005 i-a apărut (tot la Editura Humanitas) cel de al doilea volum, *Cinci plecări din prezent. Exerciţii fenomenologice*. Revista *Studia Phaenomenologica* i-a dedicat un număr (IV, 3–4, 2004) ce conţine comentarii (în franceză, germană şi engleză) despre personalitatea şi opera sa, precum şi o serie de texte ale lui Dragomir traduse în franceză şi engleză.

ALEXANDRU DRAGOMIR
Caietele timpului

© Humanitas, 2006 (ediţia print)
© Humanitas, 2013 (ediţia digitală)

ISBN: 978-973-50-4199-1 (epub)

EDITURA HUMANITAS
Piaţa Presei Libere 1, 013701 Bucureşti, România
tel. 021/408 83 50, fax 021/408 83 51
www.humanitas.ro

Comenzi online: www.libhumanitas.ro
Comenzi prin e-mail: vanzari@libhumanitas.ro
Comenzi telefonice: 0372.743.382; 0723.684.194

Alexandru Dragomir
Caietele timpului

Ediţie îngrijită de
BOGDAN MINCĂ şi CĂTĂLIN PARTENIE

NOTĂ ASUPRA EDIŢIEI

Acesta este cel de-al treilea volum apărut sub semnătura lui Alexandru Dragomir[1]. Cele peste 100 de caiete şi carnete ce constituie arhiva Dragomir au fost împărţite în cinci secţiuni, notate de la „A“ la „E“. Cea mai importantă secţiune – secţiunea „A“, de scrieri originale – a fost subîmpărţită în A I (Caiete) şi A II (Carnete). Secţiunea A I conţine la rândul ei nouă caiete (care au fost numerotate de la A I 1 la A I 9), dedicate unei singure probleme, şi anume celei a timpului. În caietele A I 1–A I 6 Dragomir şi-a notat propriile gânduri despre problema timpului. Caietele A I 7–A I 9 sunt doar caiete de conspecte, iar autorii conspectaţi acolo sunt: Aristotel (*Fizica*), Augustin (*Confesiuni*), Leibniz (*Monadologia*, dar şi alte lucrări), precum şi o serie de autori contemporani (de pildă G. Böhme, *Zeit und Zahl*, R. Wendorff, *Zeit und Kultur*). Prezentul volum conţine numai caietele A I 1–A I 6, dispuse în ordinea cronologică a începerii lor. În secţiunea *Surse bibliografice* de la sfârşitul volumului am dat o descriere a manuscriselor.

Titlul volumului, *Caietele timpului*, îi aparţine lui Gabriel Liiceanu. Titlurile caietelor precum şi toate titlurile şi subtitlurile din text îi aparţin lui Alexandru Dragomir.

Autorul a scris în aceste caiete doar pe pagina din dreapta, lăsând pagina din stânga liberă pentru însemnări ulterioare. Notele făcute pe pagina din stânga sunt scurte şi relativ puţine. Deoarece nu poartă o dată, ele sunt pentru noi (în măsura în care nu ne putem baza decât pe grafie) dificil de datat. În schimb, ele se referă întotdeauna la ceva scris pe pagina din dreapta. (În foarte puţine cazuri Dragomir a preferat să-şi insereze notele direct în

textul de pe pagina din dreapta.) În acest volum am inclus aşadar toate aceste note în continuarea textului la care ele se referă. Pentru a le distinge, am ales să le marcăm atât la începutul cât şi la sfârşitul lor cu sigla †.

Deoarece cea mai mare parte a primul caiet, *Kronos I*, a fost scrisă de Dragomir în germană, am preferat să păstrăm originalul german în text. Anumite erori minore de limbă (dezacorduri, terminaţii etc.) au fost corectate tacit. Traducerea textelor scrise în germană apare în notele de subsol şi îi aparţine lui Bogdan Mincă. Atunci când a scris în germană, Dragomir a pus între ghilimele sau a subliniat anumite cuvinte şi expresii. *Numai în acest caiet*, pentru a nu confunda sublinierile şi ghilimelele lui Dragomir cu cele ale editorilor, cuvintele, expresiile şi frazele sale în germană (chiar şi atunci când ele se găsesc într-un fragment scris în română) apar ca atare, aşadar nu au fost culese cu caractere cursive sau între ghilimele – conform uzanţei, uzanţă pe care am adoptat-o *în toate celelalte caiete*. În consecinţă, numai în *Kronos I*, toate cuvintele sau frazele traduse în subsol şi care nu poartă la sfârşit nici o indicaţie cu privire la limba din care au fost traduse provin din limba germană.

În aproape toate caietele sale, Dragomir a introdus, la anumite pagini, mai multe texte scrise pe file volante. Aceste texte nu sunt datate iar grafia lor nu ne permite o datare precisă. Toate aceste texte se găsesc în secţiunea *File volante*, grupate în funcţie de caietele în care s-au găsit.

Toate notele de subsol aparţin editorilor. În măsura în care trimit unele la altele, notele se referă numai la alte note din cuprinsul aceluiaşi caiet.

Dragomir foloseşte frecvent o serie de termeni şi expresii în greaca veche, latină şi germană. Ele au fost păstrate ca atare în text şi, atunci cînd

autorul însuşi nu le traduce, au fost traduse în subsol sau în glosarul de la sfârşitul volumului.

Alexandru Dragomir şi-a notat cu scrupulozitate, atunci când cita dintr-un autor, sursa bibliografică exactă. Pe cât ne-a stat în putinţă, am verificat toate sursele citatelor şi, în cazul în care ele lipsesc, am căutat să le completăm. Sunt însă câteva cazuri în care acest lucru nu ne-a fost posibil, situaţie semnalizată prin expresia „sursă neidentificată“. Simplele trimiteri făcute de Dragomir la un autor, titlu şi număr de pagini în versiunea originală (chiar dacă exista o traducere românească) au fost verificate. Totuşi, pentru a nu încărca textul cu prea multe referinţe, editorii au renunţat să mai consemneze în subsol corespondentul în versiunea românească al paginilor din original.

În primele două volume apărute sub semnătura lui Alexandru Dragomir, editorii au intervenit semnificativ în materia brută care a stat la baza acestor volume.

În primul dintre ele, *Crase banalităţi metafizice*, editorii au reconstruit o serie de prelegeri, ţinute de Dragomir într-un cerc restrâns, pe baza unor înregistrări sonore şi a notelor luate de câţiva participanţi. Aceste materiale nu erau, ca atare, publicabile. Prelegerile erau adesea întrerupte de excursuri sau conversaţii şi conţineau neclarităţi sau repetări proprii stilului vorbit. La rândul lor, notele participanţilor erau în mod firesc lacunare. Singura cale de a nu pierde bogăţia filozofică a acestor prelegeri era prin urmare aceea de a le prelucra.

Cel de-al doilea volum, *Cinci plecări din prezent. Exerciţii fenomenologice*, are la bază texte originale păstrate în arhiva Dragomir. Nici aceste texte nu erau, ca atare, publicabile, în măsura în care nu fuseseră niciodată destinate publicării, ci ajunseseră doar la o formulare aproximativă (aşa-numitele „macro- şi micro-eseuri“ – *cf.* Gabriel

Liiceanu în *Notă asupra ediţiei* la *Cinci plecări din prezent*, p. 6.). Dincolo de aceasta, unele texte nu au fost încheiate, având un aspect fragmentar. Şi în cazul acestor scrieri, singura cale de a le scoate în lume, pentru a oferi şi altora şansa de a se confrunta cu gândirea lui Dragomir, era aceea de a le prelucra.

În aceste două volume, pentru a obţine un text mai clar, mai coerent şi mai concis, editorii au eliminat unele pasaje, au prelucrat altele, au recombinat unele pasaje într-o suită diferită decât cea originală, au redactat ei înşişi diferite pasaje, pentru a spori coerenţa logică a textului. Editorii nu au intervenit însă în substanţa gândirii lui Dragomir.

Aşa cum primele două volume se deosebesc prin materia din care au luat naştere, *Caietele timpului* au la bază o altă manieră de articulare a unei idei, şi anume însemnările lui Dragomir despre natura timpului, aşa cum au fost ele aşternute pe hârtie de-a lungul a 50 de ani. Am vrut prin urmare să oferim publicului priveliştea nemodificată asupra întregului său şantier solitar, asupra felului în care autorul a revenit sistematic la „ideea“ sa cu privire la timp, fără dorinţa de a transforma aceste însemnări într-o carte. Editorii au ales de aceea să intervină foarte puţin în manuscrise, fie pentru a înlocui un cuvânt cu altul („osebit“ cu „deosebit“, de exemplu), fie pentru a îndrepta anumite scăpări gramaticale, de ortografie şi punctuaţie. Cuvintele care apar în text între paranteze drepte aparţin editorilor. În schimb, cuvintele sau comentariile între paranteze drepte din cuprinsul unui citat îi aparţin lui Dragomir.

Mulţumim lui Eduard Barbu, lui Ştefan şi Monicăi Brânduşescu pentru acurateţea cu care au cules textele caietelor *Chronos II*, *Chronos. Laboratorium* şi *Chronos. Note*. Mulţumim de asemenea lui Eveline Cioflec pentru ajutorul dat în identificarea şi verificarea anumitor citate.

Notă

1. Primele două volume, apărute tot la Editura Humanitas, sunt: *Crase banalităţi metafizice*, prelegeri reconstruite de Gabriel Liiceanu şi Cătălin Partenie (2004), şi *Cinci plecări din prezent. Exerciţii fenomenologice*, ediţie îngrijită de Gabriel Liiceanu (2005).

ABREVIERI

Böhme Gernot Böhme, *Zeit und Zahl*. *Studien zur Zeittheorie bei Platon, Aristoteles, Leibniz und Kant*, V. Klostermann, Frankfurt am Main, 1974.

CRP I. Kant, *Critica raţiunii pure*, traducere de Nicolae Bagdasar şi Elena Moisuc, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1969.

DK H. Diels, W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Weidmann, Berlin, 1934, vol. I–III.

Gredt II Iosephus Gredt O.S.B., *Elementa Philosophiae Aristotelico-Thomisticae*, Volumen II: Metaphysica/Ethica, Herder, Friburgi Brisgoviae, 1932.

Ideen Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Erstes Buch, Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie, Max Niemeyer, Halle a.d.S., 1928.

Kritik I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Hrsg. v. W. Weischedel, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1995, vol. I–II.

Phänomenologie des Geistes G.W.F. Hegel, *Sämtliche Werke*, Band II: *Phänomenologie des Geistes*, Hrsg. v. J. Hoffmeister, Felix Meiner Verlag, Leipzig, 1937.

Sein und Zeit Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer, Tübingen, 1993.

System der Philosophie G.W.F. Hegel, *Sämtliche Werke*, Hrsg. v. H. Glockner, Band 9, System der Philosophie. Zweiter Teil. Die Naturphilosophie, Fr. Frommanns Verlag, Stuttgart, 1942.

Wendorff Rudolf Wendorff, *Zeit und Kultur. Geschichte des Zeitbewußtseins in Europa*,

Westdeutscher Verlag, Wiesbaden, 1980.

Zeitbewußtsein Edmund Husserl,*Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins*, Hrsg. v. M. Heidegger, Max Niemeyer, Halle a.d.S., 1928.

NOTĂ PRIVITOARE LA TRADUCEREA CITATELOR

Când un citat apare în traducere în text, traducerea îi aparţine lui Dragomir. Când apare în notele de subsol, ea fie a fost preluată din ediţiile de mai jos, fie aparţine editorilor. În cazul în care citatul provine dintr-un autor a cărui scriere este împărţită în cărţi, capitole, paragrafe (de pildă Augustin, *Confesiuni* XI, 23, 30) sau citarea se face prin trimitere la ediţiile standard (de pildă Platon, *Timaios* 52 b), nu a mai fost indicată pagina din traducerea românească.

Aristotel, *Metafizica,* traducere de Andrei Cornea, Humanitas, Bucureşti, 2001

Augustin, *Confesiuni*, traducere de Gh. I. Şerban, controlul ştiinţific al traducerii de Lucia Wald, Humanitas, Bucureşti, 2005

R. Descartes, *Reguli de îndrumare a minţii. Meditaţii despre filozofia primă*, traducere de Constantin Noica, Humanitas, Bucureşti, 1994

G.W.F. Hegel, *Enciclopedia ştiinţelor filozofice. Partea a doua: Filozofia naturii*, traducere de Constantin Floru, Editura Academiei R.S.R., Bucureşti, 1971

G.W.F. Hegel, *Fenomenologia spiritului*, traducere de Virgil Bogdan, Editura Academiei R.S.R., Bucureşti, 1965

M. Heidegger, *Fiinţă şi timp*, traducere de Gabriel Liiceanu şi Cătălin Cioabă, Humanitas, Bucureşti, 2003

I. Kant, *Critica raţiunii pure*, traducere de Nicolae Bagdasar şi Elena Moisuc, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1969

G.W. Leibniz, *Eseuri de teodicee*, trad. de Diana Morăraşu şi Ingrid Ilinca, Polirom, Iaşi, 1997

G.W. Leibniz, *Monadologia*. *Culegere de scrisori schimbate între Leibniz şi Clarke cu privire la Dumnezeu, la suflet, la spaţiu, la durată etc.*, trad. de Constantin Floru, Humanitas, Bucureşti, 1994

Platon, *Opere Complete,* ediţie îngrijită de Petru Creţia, Constantin Noica şi Cătălin Partenie, Humanitas, Bucureşti:

Platon, *Phaidros,* traducere de Gabriel Liiceanu (vol. II, 2002)

Platon, *Timaios,* traducere de Petru Creţia şi Cătălin Partenie (vol. IV, 2004)

Plotin, *Enneade III-V*. Traducere şi comentarii de Vasile Rus, Liliana Peculea, Marilena Vlad, Alexander Baumgarten, Gabriel Chindea, Elena Mihai. Ediţie bilingvă, IRI, Bucureşti, 2005; *Enneada III, 7* („Despre eternitate şi timp“), trad. de Vasile Rus

Toma din Aquino, *Summa theologiae. Opere I. Despre Dumnezeu*, traducere de Gheorghe Sterpu şi Paul Găleşanu, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1997

SINOPSĂ

Kronos I (1948–1959)

Notele acestui prim caiet tratează nu atât despre problema timpului (în ipostazele prezent–trecut–viitor), cât despre *acum* şi despre raportul existenţă–esenţă. Astfel, autorul distinge între existenţă = acum şi existenţă = esenţă şi încearcă să pună în lumină timpul ca un dialog între acestea două. Cu alte cuvinte, scopul său este acela de a arăta că paradigma tradiţională a înţelegerii *existenţei* – şi anume ca raport dintre persistenţă şi schimbare (*cf.* Parmenide–Heraclit) – gândeşte de fapt existenţa pornind de la timp, mai precis de la prezent (Aristotel din *Fizica* este aici avut în vedere). Este însă posibil să gândim fundamentarea timpului în existenţă, dacă aceasta este înţeleasă ca *acum*. Acum-ul capătă astfel un statut mai originar decât timpul privit ca trecut–prezent–viitor.

Omul se află exact la întretăierea acestor două modalităţi ale existenţei, în măsura în care el experimentează în mod direct acum-ul – dar, pe de-altă parte, „transformă“ pura existenţă (ca acum) în existenţa = esenţă, având abia astfel acces la lucrurile *înţelese* ca fiind un „ce“ şi un „astfel“. Actul apofantic al înţelegerii, al spunerii, al cuvântului – de fapt, al conştiinţei – deschide timpul ca prezent–trecut–viitor. În acest sens, acum-ul originar, inepuizabil şi in-explicabil devine prezent – dar un prezent ce se *înrădăcinează* în trecut: orice act de conştiinţă, de înţelegere, este de fapt o re-venire în prezent din trecutul esenţial. Trecutul *păstrează* (prin amintire) acum-ul, redându-l ca un prezent care, la rândul său, se poate îndrepta către trecut tocmai datorită

viitorului. „Această mergere înapoi, care este în acelaşi timp o mergere înainte, este timpul.“ În cadrul existenţei = esenţă, trecutul joacă rolul primordial.

Dragomir îşi încheie notele cu un contrast între maniera antic-medievală de gândire a timpului din punctul de vedere al substanţei şi repetiţiei – şi maniera modern-hegeliană a timpului ca relaţie, ca dialectică, lăsându-ne să înţelegem că acestea două au pierdut totuşi din vedere sensul originar al acum-ului ca dătător de timp sau al timpului ca *viaţă*: „Toată filozofia, toată cultura noastră e în «ceva» (...) De două mii de ani încoace ne adâncim tot mai mult în «ce» este *Sein*-ul [existenţa] şi pierdem tot mai mult *Sein*-ul, «acum»-ul. Am ajuns să nu mai vedem aproape deloc în şi dincolo de «ceva»-ul lucrurilor şi fiinţelor, într-atâta le-am făcut de-ale noastre prin cercetarea a *ce*, cum sunt ele. De aceea am pierdut şi lumea ca lume, şi copacul ca copac şi pasărea ca pasăre (...) Prin transformarea lumii în *ceva*-urile noastre (maşini, case etc.) am pierdut obârşia, streinul care e *orice Sein*, chiar şi al nostru. Dar oare nu ea [existenţa] e cea mai de seamă totuşi? Nu e vremea să ne întoarcem asupra ei, să o vedem *numai pe ea*?“ (30 ian. 1949)

În acest orizont schiţat mai sus, Dragomir abordează şi alte probleme filozofice precum: noul, transcendenţa, generalul, spaţiul, raportul subiect–obiect, amintirea, eu-l, raportul întrebare–răspuns, nimicul, adevărul, substanţa, individualitatea.

Caiet despre viitor (1975; 2000)

Conţine câteva însemnări despre raportul trecut–viitor, în lumina conceptelor de memorie, imaginaţie, posibil, individual. Tratează pe scurt despre existenţa trecutului şi a viitorului „în mine“.

Chronos II (1978; 1979 –)

Caietul tratează într-o manieră mai sistematică despre aceleaşi teme ca şi *Kronos I*, aprofundând anumite aspecte. Este structurat în propoziţii, alineate şi subalineate deduse unele din altele, numerotate riguros şi care privesc: prezentul (1), trecutul (2), viitorul (3), timpul în întregul său (0) şi domenii legate de timp (4).

Regăsim egalitatea „prezent (acum) = existenţă pură“ din *Kronos I* şi, legat de aceasta, problema „întâmplării“ ca opusă „rămânerii“ (trecutului). Tematica trecutului ocupă majoritatea paginilor din caiet: el este analizat în al său „nu mai este“, respectiv în aspectul de „a fi ceva“, de astă dată gândit prin termenul de *quidditas*. Esenţa permite înţelegerea subzistenţei, a substanţei şi substratului (în greacă *hypokeimenon*, literal: ceea-ce-zace-dedesubt). „Trecutul se substituie prezentului“ (*cf.* 2. 05. 7. *fine*). Pe mai multe pagini întâlnim analiza *rămânerii* trecutului (spre deosebire de simpla păstrare), a raportului anterior–posterior (ordine temporală, cronologie), a imuabilităţii şi a „urmei“. Tema viitorului apare doar sporadic către sfârşit şi este privită dinspre libertate, deliberare şi faptă. Caietul se încheie cu câteva reflecţii despre trecut ca „orizont existenţial“ şi temporalitate (cu referiri la Heidegger).

Timpul ca atare, problema îmbinării celor trei ipostaze (prezent–trecut–viitor) şi astfel a existenţei trecutului (ceea ce „nu mai este“) şi a viitorului (ceea ce „nu este încă“) traversează întreg caietul, dar fără a fi abordată direct. Iată o formulare sintetică: „Prezentul, trecutul şi viitorul reprezintă deci trei feluri de *Sein* [existenţă]: trecutul este *quidditas seu essentia*; prezentul este *Sein* în sensul propriu (...) şi viitorul este *Sein* ca Nicht-sein [ne-existenţă]“ (0. l.). Şi o altă formulare: „Nodul problemei timpului este că existenţa este totodată un continuu (trecere) şi un discontinuu ca «acum»“ (0. 1. 2.).

Chronos. Laboratorium (1979–1990)

Aşa cum o spune şi titlul, acest caiet – cel mai voluminos, de altfel – este un fel de laborator de idei cu privire la timp şi la diverse teme legate de el. La începutul caietului, Dragomir a alcătuit (fie după ce a încheiat notările, fie în timpul scrierii) un index de 26 de termeni principali, index pe care editorii l-au plasat la sfârşitul caietului, iar pe ultima pagină găsim o sistematizare a principalelor zece teme tratate aici. Prin multitudinea de probleme abordate de-a lungul a unsprezece ani, *Laboratorium* este caietul cel mai bogat în note şi reflecţii cu privire la timp. El strânge laolaltă toate gândurile din caietele anterioare, rediscutându-le şi aprofundându-le. Recunoaştem totuşi aceeaşi poziţie fundamentală cu privire la felul de a fi al timpului din caietul *Kronos I*.

Lectura minuţioasă a textelor clasice despre timp din istoria filozofiei (Platon, Aristotel, Augustin, Leibniz, Kant, Hegel, Husserl, Bergson, Heidegger) îl determină pe Dragomir să-şi formuleze mai precis „propria idee“ în *Laboratorium* decât o făcuse în celelalte caiete. Astfel, la data de 24 oct. 1984 el scrie: „Ideea mea de bază: că întrebarea despre existenţă, pusă de la Aristotel până la Heidegger ca *ti to on*? [ce este fiinţarea?], este greşit pusă, fiindcă nu ţine seama de caracterul temporal al oricărui «ce?». «Ce» este ceva ce priveşte trecutul, pentru că tocmai asta este trecutul: totul apare *aşa* cum este, ca ce este. Dar existenţa (*Sein*) este *acum* şi tocmai asta e prezentul: existenţă.“ Doar Platon i se pare a fi abordat timpul sub un alt aspect, şi anume prin întrebarea „ce înţeles are timpul?“ (22 ian. 1986). Problema timpului a fost, de fapt, „mascată“ de-a lungul istoriei filozofiei, un posibil motiv fiind acesta: „Timpul este ascuns, mascat de noi tocmai pentru că «cunoaşterea» lui directă implică înfruntarea morţii nu ca «eveniment» incert databil

sau voluntar ales, ci ca permanentă contradicţie a raportului fundamental «eu cu mine» pe baza căruia este posibil să trăiesc“ (17 dec. 1980).

Prin urmare, efortul lui Dragomir se îndreaptă cu precădere către o eliberare a prezentului originar de trecutul care i se substituie ca un „ceva“, ca un *conţinut*. „Tocmai această curgere care nu este o curgere a ceva, ci numai curgere, este timpul“ (29 sept. 1980). Dragomir vorbeşte în mai multe locuri de curgerea fundamentală, continuă, primordială care este timpul originar (*cf.* în special 17 oct. 1984, când expune şase caracteristici ale trecerii). În schimb, timpul tradiţional nu este decât un timp *înţeles* dinspre trecut. Pentru a explica aceasta, Dragomir discută problema „cunoaşterii“, prin care „se neutralizează trecutul şi viitorul (iar prezentul este anulat) ca *Seinsarten* [modalităţi de existenţă] şi astfel se naşte timpul“ (26 nov. 1984). În acest context îşi au locul frecventele sale note cu privire la „aşa“, esenţă, *essentia–actualitas*, identitate, reflecţie, conştiinţă, raportul anterior–posterior („esenţializarea timpului“), adevăr–fals, cauzalitate. Din punct de vedere ontologic, întrebarea cu privire la existenţa trecutului şi la sensul expresiei „ceea ce *nu mai* este“ ocupă prim-planul însemnărilor despre trecut.

Problema viitorului este discutată aici mai intens decât în celelalte caiete: la fel ca şi în cazul trecutului, existenţa viitorului (a lui „încă nu“) este pusă sub semnul întrebării. „Viitorul nu este ceea ce va să vină (aceasta e anticipare), ci e *das nichtseinträchtige Sein* [existenţa gravidă de non-existenţă]“ (21 ian. 1980). Câteva însemnări discută sensul viitorului înţeles în mod obişnuit ca „ceea ce va veni“, aşadar ca conţinut. Iată ce scrie Dragomir despre „acoperirea“ viitorului originar prin planuri, previziuni (cunoaştere, ştiinţă), preziceri etc.: „Viitorul ridică cele mai grele probleme, fiind propriu-zis *me on*-ul [fiinţarea

grevată de nefiinţă] şi, totodată, cel mai acoperit de schema trecut–prezent–viitor. Acoperire prin prinderea lui ca proiectare. (…) Viitorul ca «încă nu este» este doar o poliţă fără acoperire, menită să acopere viitorul = nu există“ (30 aug. 1980). Omul aruncă asupra purei „non-existenţe“ vălul posibilului şi al cunoaşterii. „Iar posibilul se întemeiază pe «aşa»-ul trecutului. (...) Aşa-ul trecut în posibil ca umplere a necunoscutului este cunoaşterea“ (25 nov. 1984). Dragomir gândeşte prin urmare non-existenţa viitorului originar ca fiind necunoscutul, despre care scrie pe larg la 14 ian. 1988.

În orizontul timpului ca trecere şi al „schemei“ prezent–trecut–viitor sunt abordate o varietate de alte teme: raportul spaţiu–timp („pentru a pricepe timpul, trebuie să-l desprind de spaţiu prin deosebiri“, 21 iulie 1980), ordine–succesiune–cronologie, număr şi mişcare, continuitate–discontinuitate, aporii ale timpului, progres, periodicitate–ciclicitate, vechi–nou, actualitate.

Sibiu (1981)

Conţine mai întâi câteva însemnări despre datare, număr, mersul lunii şi trecerea zi–noapte, timp ca succesiune, periodicitate şi istorie. Se încheie cu o însemnare privitoare la datare, periodizare şi timpul „măsurat, omogen şi indiferent“.

Chronos. Note (1988–)

Notele aduc în discuţie aceleaşi probleme ca *Laboratorium*, dar însemnările nu mai sunt datate. Se poate totuşi presupune – ţinând seama de rafinarea însemnărilor – că Dragomir a început acest caiet în 1988 (aşadar către sfârşitul lui *Laboratorium*) şi a continuat să scrie în el în următorii ani.

Problematica timpului ca trecere pură (existenţă = acum) şi a timpului „cotidian“ ca triadă prezent–

trecut–viitor este, iarăşi, firul călăuzitor al notelor. Regăsim abandonarea trecerii *a ceva*, a *conţinutului*, în favorea trecerii pure – şi, prin aceasta, opoziţia cu modalitatea tradiţională de a vedea timpul: „Problema mea nu este dacă cutare sau cutare lucru este trecător, nici măcar dacă toate lucrurile sunt trecătoare, ci că existenţa însăşi, înţeleasă ca «acum», este trecere. Acest fel de a gândi a mutat centrul problemei de la gândirea trecerii timpului la [cea] a trecerii lucrurilor...“ (*cf.* referirile la Heraclit, Parmenide, Platon, Aristotel – „problema ontologică“.)

Este adusă mai pregnant în discuţie dificultatea de a gândi, pe de o parte, timpul ca trecere (continuitate, omogenitate) şi, pe de-altă parte, legătura sa cu acum-ul ca prezent (*instans*, mereu altul): „Acum-ul este o punctare, trecerea este un continuu. (...) Acum-ul este instantaneul numit existenţă al unei treceri continue.“ Există deci o deosebire între existenţă = acum şi existenţă = trecere pură. Abia în *Note* Dragomir atacă frontal această aporie, dovadă o lungă notă, din care extragem următorul pasaj: „...am un acum, în unicitatea lui absolută, care de îndată nu mai este şi e alt acum şi iar alt acum şi această schimbare se înfăţişează ca o *trecere*, iar trecerea, la rândul ei, pot să o înţeleg ca «de la → la», adică prezent–trecut–viitor, şi astfel se formează timpul [cotidian].“ Aceste trei probleme (acum-ul, trecerea şi anterior-posteriorul) sunt discutate de Dragomir pe rând în *Note*. Merită observată referirea pe care o face la Aristotel, *Fizica*, unde acesta a surprins caracterul dublu al acum-ului: acelaşi în *essentia* lui, dar altul din punct de vedere al lui *existentia*.

Dificultatea pomenită pare a fi rezolvată de Dragomir doar pe planul existenţei *mele* – sau, cel puţin, el spune că aici lucrurile pot fi înţelese „mai lesne“: „Existenţa mea nu e un şir de acum-uri, ci un continuu acum care este continuu alt acum, nu

în conţinutul lui (*ce* trăiesc eu), ci în pura lui temporalitate.“ Ceea ce răzbate din această notă este dificultatea gândirii unei „esenţe“ a omului. În *Note* găsim mai multe însemnări cu privire la problema legăturii dintre „timpul meu“ şi „timpul lumii“, dintre conştiinţă şi existenţă (= acum) – problemă aproape neatinsă în *Laboratorium*. „Acum-ul = existenţă tocmai nu «introduce» conştiinţa, ci este un tot în care eu (conştiinţa) şi restul (obiectele şi lumea ca însumare a lor) alcătuiesc una. Numai datorită trecutului şi îndeosebi memoriei imediate (retenţiei) se deosebesc eul (conştiinţa) şi restul. «Conştiinţa» e tocmai *deosebirea* în acest caz.“ Acum-ul nu pare a proveni „nici din afară, nici dinăuntru“, „acum-ul reuneşte eul şi lumea“. Dragomir nu pare a fi totuşi atras de răspunsul heideggerian dat problemei subiectivităţii–obiectivităţii timpului şi astfel de soluţia „temporalităţii *Dasein*-ului“, pe care o priveşte ca o „mutare a problemei“.

Trecutul şi viitorul sunt abordate în aceeaşi manieră ca şi în *Laboratorium*, în măsura în care autorul revine asupra existenţei trecutului (ca „ceva“) şi a non-existenţei viitorului.

O mare parte din *Note* se ocupă cu probleme ce ţin de timp sau au fost puse, în istoria filozofiei, în legătură cu timpul: ordine, continuitate–discontinuitate (omogenitate–heterogenitate), mişcare, număr, măsurare a timpului, periodicitate, uniformitate, durată, succesiune, cronologie, obiectivitate a timpului, analogia spaţială a timpului etc. Multe din aceste note poartă titluri care dezvăluie atenţia fenomenologică a lui Dragomir: constituirea timpului în Occident, mundaneitate, temporalitatea şi spaţialitatea moralei, alternativa, noul, omul ca fiinţă ce poate, muzica, senzaţiile şi durata, procese reversibile şi ireversibile, sentimente pecetluite de timp, visul, analogia dintre *hic* şi *nunc*, viaţă şi mişcare, orientarea intenţională, timpul necesar.

BOGDAN MINCĂ

KRONOS I
(1948–1959)

g…gnetai d’ ™k tÁj mn»mhj ™mpeir…a to‹j ¢nqrèpoij.
Aristotel, *Metafizica* A 1, 980 b 28–29[2]

fqor©j g¦r a‡tioj kaq’ ˜autÕn m©llon Ð crÒnoj: ¢riqmÕj g¦r kin»sewj, ¹ d□ k…nhsij ™x…sthsin tÕ Øp£rcon.
Aristotel, *Fizica* D 12, 221 b 1–3[3]

Inde mihi visum est nihil esse aliud tempus quam distentionem: sed cuius rei, nescio, et mirum, si non ipsius animi.
Augustin, *Confesiuni*, XI, 26, 33[4]

Ich und Neues[5]

Din note: „Die Wahrnehmung kann genau dieselbe sein, sie ist aber immer ein Neues durch ihre Zeitstellung. Ich lebe in immer Neues. Das Neue ist nichts anderes als *mein* Leben. Etwas ist neu im ursprünglichen Sinne – weil es in den Fluß meines Lebens *jetzt* eingetreten ist.“[6]

„Nou“-ul are un înţeles mai adânc, originar, pe lângă cel obişnuit de „încă nefost“. „Nou“ este în fond numai timpul şi anume este sentimentul originar al scurgerii, al „sensului“ timpului în conştiinţă.

Legătura dintre timp (abstract) şi conştiinţă este „nou“-ul. Dacă *toate* sunt vechi, încă rămâne nouă clipa ca atare, clipa *mea*, 32 de ani, 5 zile şi atâtea minute.

Timpul este o serie de unicităţi. Fiecare clipă este unică, fiindcă *absolut nouă*.

Această unicitate şi absolută noutate este însă nu timp, ci existenţă în temporalitate. Aşa existăm

noi.

Cum e însă cu putinţă acest sentiment de absolută noutate? Numai prin *transcendent*. Der Hinweis auf das Transzendente als der Sinn der Temporalität ermöglicht das Leben als absolute Neuheit.[7]

Iar pierderea transcendentului este căderea în vechi, obişnuit.

Dar punctele spaţiului nu sunt şi ele la fel unice? Acest loc, aici, este unic pe lume, nici unul nu este întocmai la fel, chiar indiferent de conţinutul său.

2 februarie 1948

Da, sunt unice, dar nu sunt noi. Dimpotrivă, priveliştea aceasta „era“ (şi înainte). „Nouă“ poate fi ea numai pentru mine – sau pentru oricare om – dar întotdeauna în raport. „Nou“ nu are înţeles decât ca înăuntrul unei vieţi.

Şi aici e *hic*-ul. Că „nou“ este (înseamnă) eveniment. Că „nou“-ul este cel mai simplu, cel mai mic, mai aproape de caracterul timp, eveniment.

Nou e *tot* ce ni se întâmplă. Chiar şi vechiul. Şi viaţa e *în-tâmplare*.

7 februarie 1948

Die „Einmaligkeit“ der Erlebnisse ist wesentlich.[8]

Şi punctele spaţiului sunt unice (e *o* Islandă, *o* Rusie, *un* punct, oricare ar fi el), dar ele sunt *persistente*. Sunt toată vremea unice, sunt şi rămân unice.

Punctele timpului *se pierd*. Ele sunt unice nu numai unde se întâmplă, ci şi când se întâmplă. Sunt pentru toată vremea pierdute; sunt pierdute pentru totdeauna.

Sie sind aber auch aufbewahrt, also nicht gänzlich verloren. Sie müssen aufbewahrt sein, ob

ich es will oder nicht (das Vergessen ist nur das *nicht-mehr*-aufbewahren).

Was ist dann verlorengegangen? Ihr Sein.

Die Zeitstellen sind einmalig dadurch, daß sie ihr Sein verlieren. Die Raumstellen sind einmalig in der Weise, daß sie ihr Sein bewahren.

Das Sein der Zeitstellen geht – als solches – verloren. Nicht gänzlich, sondern es tritt in ein anderes Sein hinüber.

Zeitfluß ist wesentlich eine Seinsveränderung – und, weil Erinnerung immer apophantisch also transzendent ist – *eine Transzendierung*.[9]

† Wie aber die Wissenschaft, die *nur* feststellend und darstellend ist?[10] †

Das „als was ist" etwas ist nie *nur* feststellend, es ist immer auch *sinnvoll*. Die Erinnerung als apophantisch hat immer eine Rückwirkung, sie greift über mein jetziges Leben, sie greift *in* mein Leben hinein.

Ich sinke in meine Erinnerung hinein, nur weil sie in mein Leben kommt, weil sie wesentlich rückwirkend, [zu] mir kommend ist. Der Weg ist ↔.

Das heißt, daß der lÒgoj (der apophantische) einen *Sinn* hat. Und vielleicht das heißt auch, daß etwas transzendent ist.[11]

Existenţa e un fapt, nu o stare. „Este" este *prezentul* lui a fi. „Ceva există" nu înseamnă că stă, ci că şi acum, şi acum, şi acum *este*.

„Este" înseamnă pentru noi *prezent*.

Existenţa e deci pură temporalitate, şi, în speţă, ca Jetzt.

22 februarie 1948

Jetzt-Hier (Hegel, *Fenomenologia spiritului*), individuaţie (tomism) – toate acestea sunt tocmai problema prezentului ca *viaţă*. Lor li se opune „generalul".

Aşadar: problema individuaţiei e dezlegată prin structura „prezent“-ului arc peste „eu“ şi „întâmplare“, adică prin Seinsart-ul[12] omenesc ca epuizând timp. Problema generalului mi se pune: întrucât şi cum orice general e un transcendent?

Generalul am văzut că se naşte *numai* din şi prin Aufbewahrung[13].

Die „Permanenz“ des Allgemeinen kommt von der Aufbewahrung her. Was aufbewahrt wird, *bleibt*. Und weil es *als* was es ist, bleibt, ist es „permanent“. Denn die Permanenz ist eben dies: das Beharren in dem, was man ist.[14]

23 februarie 1948

Aristotel, *Fizica* D 10, 217 b 32–33: Óti m□n oân À Ólwj oÙk œstin [crÒnoj] À mÒlij kaˆ ¢mudrîj, . . .[15]

Trecutul nu mai este, viitorul nu este încă, prezentul trece necontenit.

Dar ce înseamnă aici „este“? Nu e tocmai şi numai „prezent“-ul, Anwesenheit[16]?

Şi dacă defineşti existenţa ca prezent, fireşte că trecutul şi viitorul nu mai „sunt“.

Întrebarea e însă: defineşti existenţa ca prezent sau prezentul se înfăţişează, este, se defineşte ca existenţă?

Existenţa mea, ca fapt, ca verb, nu e oare tocmai *prezentul*?

Acest prezent nu e însă numai un *nunc*, ci totdeauna şi un *hic*. *Hic et nunc* constituie prezentul.

26 februarie 1948

Pentru Aristotel, aici, existenţă = prezent. Chiar ceea ce nu e numai clipă, ci are o permanenţă, lucrurile şi fiinţele adică, sunt subînţelese aici ca *per-manens*, ca rămânând *prin*, de-a lungul şirului de clipe, de prezenturi.

Or, trecutul se înfăţişează tocmai cu caracteristica de a nu mai fi.

Decât că el nu trebuie asemuit şi judecat deopotrivă cu celelalte, fiindcă tocmai de la trecut-prezent se judecă existenţa celorlalte.

Despre toate se poate spune că există sau că au existat, dar nu despre trecut şi prezent.

Trecutul *este tocmai ceea ce nu mai este* şi prezentul ceea ce este.

A spune despre trecut că nu mai este nu e nici măcar un pleonasm, este o greşeală de principiu.

Căci aici Sein nu e un concept originar, ci ceva dedus, derivat, scos din şi după timp ca prezent–trecut.

Aristotel, *Fizica* D 10, 218 a 8–11 œti d tÕ nàn, Ö fa…netai dior…zein tÕ parelqÕn kaˆ tÕ mšllon, pÒteron n kaˆ taÙtÕn ¢eˆ diamšnei À ¥llo kaˆ ¥llo, oÙ ·®dion „de‹n.[17]

Aici e toată greutatea: care este legătura dintre prezent şi trecut, dintre imanentul clipei şi transcendentul trecutului?

Întrucât poate chiar structura prezentului cuprinde transcendentul? Sau venim noi cu el în prezent?

Ce *este* trecutul? Este ceea ce nu mai este.

Ce *nu* mai este trecutul? Nu „existenţa obiectivă“ a ceva, căci asta este irelevant pentru o amintire; şi totuşi nici *numai* clipa ce a fost, ca pură clipă.

Dar defineam prezentul ca *hic et nunc*. Aşadar acest *hic-et-nunc*, ca unitate, *nu mai este*.

Prezentul este totdeauna un întreg. Aici, acum, eu şi lumea, adică întâmplare.

Dar atunci ce mai *este* trecutul? „Trecut“ vine de la „trecere“ (în toate limbile filozofiei europene.) Ceva a trecut, adică s-a schimbat. Din ceva în ceva. Acest trecut este deci totdeauna o *trecere*.

Trecutul nu *este* pur şi simplu ca altceva decât prezentul, ci legat de el, ca *trecere din el*.

Totuşi, unitatea prezentului e păstrată cu totul în amintire. Întregul clipei, întâmplarea, *rămâne aşa*, în tot întregul ei. „Doar“ că transcende.

Dar dacă nu mai *este* ca prezent, şi dacă nu „este“ ca prezent, trebuie să intre în lămurire (caracterizare, definire), ce-l caracterizează?

Asta: că trecutul mi-e *mie* dat, este al meu şi numai al meu. Că trecutul *nu* este, înseamnă că, *indiferent* de ce este obiectiv sau în prezent, el *este* în mine.

Trecutul este ceea ce e *înăuntrul* meu – *mie* îmi e dat, în mine se păstrează. Orice trecut se naşte şi este ca această Beziehung mit mir[18].

Eu sunt cu trecutul, ca altfel decât în prezent, cu ceva ce *nu este* ca prezent, cu ceva ce nu este decât în legătură cu mine, ca *dat mie*.

Acest ceva însă care e trecutul este tocmai transcendentul, adică prezentul aşa cum este el ca ceea ce este.

Aşadar: eu sunt această legătură cu trecutul care este transcendentul, deci: transcendentul nu e o lume, deosebită de altă lume imanentă şi eu ca „participând“ oarecum la amândouă, ci transcendentul este tocmai această legătură cu mine prin care *devine* transcendent faţă de un imanent care, la fel, sunt eu.

1 martie 1948

Das Anschauen ist – wesentlich – kein Denken. Wenn man rein anschaut, denkt man nicht, denn Anschauung ist immer Anwesenheit, *praesens*.

Das Denken aber ist wesentlich Zurück-Denken. Zurück in die Vergangenheit. Man denkt an etwas, und dies Etwas ist notwendig etwas Vergangenes. Man denkt nur an etwas zurück, man denkt immer zurück. Vor-denken ist auch nur eine Art des Zurück-Denkens und durch dieses ermöglicht.[19]

A gândi prezentul este un non-sens şi dacă totuşi gândim ceva când spunem asta, apoi este numai că

ne gândim la imediat-trecutul prezentului în speţă.

Was ist die Vergangenheit aber, d.h. woran kann ich denken? An *meine* Vorstellungen, an *meine* Vergangenheit.

Das Denken ist also auch immer auf das *mir* Gegebene [gerichtet]. Hier ist die kantische synthetische Apperzeption voll im Rechte. Die Vorstellungen sind nie *nur* Vorstellungen, sondern a priori schon *meine* Vorstellungen, und erst das ermöglicht ein Denken. Weil Kant aber die Zeitlichkeit hier nicht eingesehen hat, konnte er auch nicht weiter kommen zu dem wesentlichen Punkt, daß diese *vergangene* Vorstellungen nicht einfach *meine* sind, sondern *mir gegeben*; sie werden dadurch, daß sie ver-gehen, zu etwas ganz anderem, zu einem Transzendenten. *Als* das, was sie in der Anschauung (*praesens*) sind, sind sie *mir zurückgegeben*.

Erst dieses Rück-kommen des „«*als*» was es ist“ bedingt das Ich als solches und das Denken überhaupt. Das Ich wäre also wesentlich vom Transzendent-gegebenen begriffen. In und durch die Transzendierung des Praesens in die Vergangenheit lebt und wird das Ich. Es ist *ergo* immer eine Transzendierung.[20]

2 martie 1948

Der Raum offenbart sich uns in seiner Realität. Die Zeit nie, man könnte sogar sagen, daß sie in der Realität gar nicht existiert. Was wir „die Zeit“ nennen ist nur was uns die Zeit *zeigt*. Die Uhr *ist* keine Zeit, sie *zeigt* uns nur die Zeit.[21]

Ceasul „*arată*“ timpul înseamnă că-l *indică*. Ca orice indicare, arătare – arată, indică *spre, la* ceva. Ceea ce „se arată“ nu este eine Offenbarung[22] a unei realităţi, ci numai *un semn*. Timpul ceasului, şi orice timp ca măsurare, deci tot ce înţelegem când vorbim „normal“ despre timp, e doar *un semn*.

Semnul indică însă o realitate. Barometrul este „semnul“ vremii de afară, semaforul e semnul liniei libere ori nu. Prin semn ajungem la *realitatea* semnificatului, semnul arată *cum este* semnificatul.

Arată ceasul, anul etc. cum este, ce este timpul? Nici măcar. Sigur nu. Cadranul ceasului are 12 cifre, în cerc aşezate. Arătătoarele se plimbă, luând-o mereu de la capăt, după ce le-au făcut ocolul.

Aşa e timpul? O ia mereu de la capăt? Face exact acelaşi drum? Nu, dimpotrivă.

Timpul pentru noi este „un unidimensional cu direcţie în necontenită curgere“. Nu numai că nu se repetă tot din 12 în 12 sau din 24 în 24, dar chiar mai mult – şi esenţial pentru noi – nu este nici un moment la fel cu altul. (Unii ar spune chiar că asta este timpul, unicitatea absolută.)

„În realitate“ deci nu există timpul. Este ceva care doar „arată“ timpul, dar şi asta într-un chip cu totul nepotrivit, nesatisfăcător.

Pentru noi, timpul se desfăşoară cu un sens, cu o direcţie adică. *Ceea ce înseamnă însă că este totdeauna un* per-*curgere, o parcurgere* (nu un parcurs). Dar nu parcurgere ca mişcare, ca o k… nhsij de orice fel ar fi ea, ci ca parcurgerea în care mişcarea desface de fiecare punct al ei întregul în trei părţi: trecut, prezent şi viitor.

Trecut–prezent–viitor ţin[23] de însăşi esenţa timpului. Nici asta fără timp, nici invers nu se poate concepe.

Or, ceasul (şi orice măsurător de timp) nu arată nimic dintr-asta.

Trecut-prezent-viitor sunt însă numai într-o viaţă.

Deci *timpul este viaţă*.

(Ceasul nu are trecut, nu are viitor, nu are nici măcar prezent. El *arată* doar prezentul. Se poate perfect concepe – de nu s-a făcut chiar – un ceas cu arătătorul fix şi cifrele mişcându-se pe rând,

chiar aşa ca să nu poţi vedea de fiece dată decât ceasul respectiv şi asta e totuşi ceas.)

† *Ceasul*

„Indicarea“ timpului la ceas se alcătuieşte din două elemente cu totul deosebite: arătătorul şi cifrele.

Cifrele sunt fixe, aceleaşi, dar neînsemnând prin ele însele mai nimic. O cifră a cadranului *devine* ceea ce este, ceasul adică, în clipa când arătătorul ajunge în dreptu-i. Atunci ea *este* ceasul prezent, pentru a cădea apoi, pe răstimpul întregului ocol, din nou în non-existenţă. În schimb, când e ceasul, el e cel numit, pentru el parcă ar fi totul, de arătător nici nu se vorbeşte vreodată. Se zice: „este ora 11“.

Arătătorul, pe de-altă parte, e, dimpotrivă, în continuă mişcare. El ar „reprezenta“ timpul, obişnuit conceput, în mişcarea lui unidimensională.

El însă nu *este* nimic, întocmai ca timpul. Trecând pe rând pe la fiecare ceas face să *fie*, să se *întâmple* fiecare, şi numai mişcarea lui poate face asta, ba mai mult, tocmai această mişcare ar fi de fapt ceasul şi totuşi: arătătorul nu „este“ nimic în tot ce se spune şi se gândeşte în problema ceasului.

O mişcare unidimensională necontenită, care însă nu mişcă nimic şi nici nu „se“ mişcă, care însă de fiecare dată face să *fie* ceva, să se întâmple, asta este schema spirituală a ceasului şi a timpului obişnuit privit. †

3 martie 1948

Noi nu „suntem“ ca obiectele, noi nici măcar nu „trăim“, ci nouă *ni se întâmplă*. Asta e Sein-ul nostru, întâmplarea. Iar întâmplare = prezent. Toate ni se întâmplă nouă: copacul pe care-l văd, cartea pe care o citesc, pantoful ce-l încalţ, plictiseala. Trecem din clipă-n clipă *întâmplându-*

ni-se diverse lucruri, chiar când ni se pare că „nu ni se întâmplă nimic“.

Să cercetăm puţin tocmai cazul acesta. Când nu ni se întâmplă nimic, ni se întâmplă totuşi că nu ni se întâmplă nimic. Dar suntem reduşi la întâmplarea pură, la prezentul pur. Nu ni se întâmplă decât clipa de faţă. Care nu „se scurge“, cumva obiectiv, ci care ni se întâmplă.

Această „pointare“ a clipei de faţă, ca prezent pur, este funcţia ceasului. Asta *arată* ceasul.

Ce înseamnă: „ni se întâmplă?“

Ni – este nouă, mie. Selbstheit[24]. Orice *mi* se întâmplă *mie* în viaţa mea. Adică e originar *legat* de viaţa mea.

Acest *mie* nu e însă numai un „subiect“, un fond *pe care* se grevează întâmplările, nici un raft unde se vâră ele.

Nu este nici numai o funcţie obiectivă de „synthetische Apperzeption“[25], care leagă în „ich denke“[26] toate reprezentările într-un chip misterios şi cu o funcţie „obiectivă“, adică total nesemnificativă.

„Mi“ este totdeauna ridicarea întâmplării la rangul de semnificaţie. Că *mie* mi se întâmplă dă oricărei întâmplări o adâncime şi o gravitate cu totul alta decât cea „obiectivă“. Tot ce mi se întâmplă este grav fiindcă mi se întâmplă *mie*. (Asta nu are nimic de-a face cu egoismul.) „Eu“-l meu (această prostie psihologică) este cu întâmplările lui totdeauna *altundeva* decât ceea ce este obiectiv. De ce? De unde şi cum vine asta?

Grav *îmi* e ceea ce mi se întâmplă mie fiindcă *răspund* oarecum de asta. Fiindcă *înseamnă* ceva tot ceea ce mi se întâmplă. Gravul e transcendent.

Structura însăşi a prezentului ca întâmplare îmi dezvăluie transcendentul.

„Îmi dezvăluie“ când? Acest *mie* este în chiar clipa întâmplării? Cred că nu, ci este tot din trecut, este transcendentul trecutului. Că ştiu şi în prezent

că *mie* mi se întâmplă vine atunci de acolo că port deja trecutul în mine, că această transcendere este deja înfăptuită. Şi de altfel asta şi numai asta înseamnă „eu“.

† Cum se împacă toată asta cu teoria mea a prezentului ca tot unitar, în care subiect–obiect nu există despărţite? †

22 martie 1948

Ce este, în fond, „întâmplarea“?

Şi cum am putea oare spune ce „este“ ea, fără a cădea în este = esenţă? Ce „este“ întâmplarea poate fi mai mult decât „indicat“, te poţi apropia cu cuvintele mai mult decât până la marginea de unde „bănui“ cam ce-ar fi dincolo? Nu este oare o contradicţie să vrei să „spui“ „întâmplarea“?

Ce este cuvântul decât tocmai şi numai: ceva ca ceva? Asta *face* un cuvânt: ceva este ceea ce este; asta este a „numi“ ceva.

Toţi ştim ce e ziua. Când o numeşti, nu se adaugă nimic. Doar devine ceea ce este, ca aşa fiind, ca ceea ce este, [şi aşa] se fixează. Nu ziua, ci ceea ce este ca zi.

Atunci întâmplarea ar putea fi totuşi spusă negativ. „Nu“ este cutare şi cutare. Sau: „nu“ este „este = esenţa“.

Dar ce fel de a spune este arătând ce *nu* este? Nesatisfăcător.

Şi totuşi mai sunt două căi:

1) esenţa e *creată* de întâmplare, din care – deşi cu totul altceva – îşi trage izvorul. Această Mangelhaftigkeit[27] originară a esenţei ca atare „descoperă“ în ea însăşi întâmplarea;

2) întâmplarea însăşi nu poate fi *străină* cu totul de funcţia ei creatoare de esenţe. Nu vine cineva care să transforme întâmplarea în esenţă, ci ea însăşi *trece*. Deci *în* ea, iarăşi, trebuie să fie ceva care să arate (*darstellt*) asta, ceva ce să „participe“ din esenţă şi deci să îngăduie un anumit spus.

7 iulie 1948

„Eu“-ul însoţeşte totdeauna prezentul. El este totdeauna în prezent. Fără îndoială că „sunt“ şi eu de ieri, de anul trecut, dar – în alt sens – *eu* sunt totdeauna *acum*. „Eu“ şi „acum“ sunt originar legate, până a fi *acelaşi* lucru, *din care apoi* se despart:

1) „eu“, ca cel ce am fost (sunt = esenţă) până în clipa de faţă, şi tot aşa mai departe;

2) „acum“ ca întreg, cuprinzând şi eu şi lumea.

Fiindcă „eu“ nu este „o întâmplare“, şi nici măcar „eu este întâmplare“ nu e chiar corect, ci: *„întâmplarea“ este „eu“*.

Nu eu sunt în acum, ci *acum* este cu putinţă numai fiindcă eu *sunt* şi *eu sunt* e cu putinţă numai fiindcă există *acum*.

„Viaţă“, „eu“ – sunt concepte, făcute din trecut.

Ceea ce „este“, în celălalt înţeles, e doar *acum*-ul care *sunt* eu.

Tot ce „a fost“ eu nu există propriu-zis, nici ce va fi. „Exist“ înseamnă la om *acum*.

„Eu“ este existenţa transcendentă a trecutului.

Când zic însă „acum“, nu trebuie luat ca ceva între trecut şi viitor, căci „sensul“ acesta al timpului e tot un concept. „Acum“ e în altă lume, e cu totul altceva. *Acum e existenţa pură* a omului şi nimic altceva.

Acest acum spunem că este „necontenit altul“, că „trece“. Asta însă nu o ştiu decât fiindcă nu este păstrat, fiindcă trece undeva, fiindcă trece în trecut. Altfel n-am şti că timpul trece, şi poate nici nu e propriu lui acum să spui că trece. Acum e tocmai acum şi nimic altceva. Că trecând rămâne, e altă socoteală, altă lume.

Unificarea prezentului cu trecutul şi viitorul face să se piardă *existenţa* prezentului. Prezentul e cu totul altceva decât trecutul şi viitorul, fiindcă numai el *este existenţa* omului.

Omul nu trăieşte o serie de „acum“-uri şi nici „acum“-ul nu e „forma“ de existenţă a omului.

8 iulie 1948

Das Ich ist ein Jetzt-sein. Oder: das Ich ist ein Sein-jetzt. Jetzt ist aber Sein. Jetzt = Sein.[28]

(„Acum“ este locul existenţei, dacă „loc“ n-ar fi spaţiu.)

Sau: „acum“ avem când existenţa există.

Das Sein des Seienden ist das Jetzt, für den Menschen. Das Jetzt ist nichts anderes als das Sein des Seienden. Es ist keine Zeitstelle, weil wesentlich verschieden von der Vergangenheit und der Zukunft. Es stellt sich selbstverständlich die Frage, wie die Einreihung des Jetzt in der Zeitfolge möglich ist, aber das ist eine andere Frage.[29]

Acest Sein este pentru noi o acţiune, o întâmplare, pare-se. Aşa exprimăm însă nepotrivit ceea ce vrem a spune, fiindcă „întâmplare“, „acţiune“ nu sunt cu putinţă decât tocmai *pre*supunând timpul, care le condiţionează. Cum se poate atunci spune „acum“-ul?

Prezenţa în „acum“ este conştiinţa.

Das Jetzt ist Sein-verleihend, Sein-gebend[30] Acum-ul este dătător de existenţă. – Nu numai eu exist fiindcă [exist] în acum, ci toate lucrurile *există* acum, pe lângă „existenţa“ lor ca lucruri. Lucrurile sunt ceea ce sunt (şi asta este existenţa = esenţă), dar *pe lângă asta* ele *sunt* (altfel) fiindcă [există] „acum“.

Sunt oare aşa numai pentru mine? Nu ştiu, dar în orice caz pentru mine aşa sunt. Pentru mine există ceea e acum.

9 iulie 1948

Ce spunem însă definind Sein-ul prin acum şi acum-ul prin Sein? Cam nimic mai mult ca un pas înainte. Ce este însă acest Sein = acum?

Se răspunde negândit că „existenţa umană este temporală“. Ceea ce:

1) este *obscura per obscurum*, căci neştiind ce-i acum-ul, mai puţin ştiu ce-i timpul;

2) se conclude prea mult, e vorba doar de „acum“, nu de timp.

Tot ce e timp, temporalitate nu vine din „acum“ (care e străin de timp), ci din trecut. Numai *păstrarea* „acum“-urilor ne dă temporalitatea. Die Zeitlichkeit ist eine Aufgabe.[31]

Ţinând (în amintire) clipa trecută şi cea prezentă şi comparându-le în *schimbarea* care e trecerea lor, obţin *timpul* şi temporalitatea.

Timpul este puntea între cele două Sein-uri, Sein = acum şi Sein = esenţă. În măsura asta omul este temporalitate.

Da, dar pentru ca să treacă în trecut un acum trebuie totuşi să treacă, deci acum-ul trece, prin faptul însuşi că e acum.

Acum-ul trece, nu însă Sein des Seienden-ul[32] lui. *Eul este necontenit în Sein*, prin faptul că este în acum. Sunt *acum* = acum *sunt*.

† Deci acum-ul are două înţelesuri:

1) cel ce sunt conştient că se repetă, că *trece*;

2) cel ce este acelaşi când îl iau ca existenţă, ca Sein.

Dublul sens al lui acum e deja la Aristotel, *Fizica* D 13, 222 a 14–15 şi D 10, 218 a 8 *sq*. †

26 august 1948

Das Jetzt ist immer ein Neues. Nicht weil etwas Neues geschieht, sondern damit überhaupt etwas geschieht, muß es als Neues geschehen. Etwas *ist* neu nur auf Grund des ursprünglichen Neuen, was ein jedes Jetzt ist.

Dieses Neue ist ein „noch-nicht-geschehen“, nicht in dem Sinne aber, daß es „bis jetzt“ nicht geschehen ist, sondern: daß es noch nicht in die Vergangenheit übergegangen ist. „Noch-nicht-

geschehen“ als „es geschieht jetzt“, es ist also noch nicht „geschehen“.

Das Neue ist das noch-nicht-unsere, es ist die Stelle, wo wir im Unbekannten sind. Es ist aber auch das, was zu uns kommt.

Wenn alles beim Alten ist, ist doch das Jetzt das Neue. *Dies* Jetzt.[33]

28 august 1948

Das Jetzt ist das Neue, und das Neue ist das Unbekannte.

Dies alles ist das Jetzt nicht als „auch das“, sondern als „=“. Das Jetzt = das Sein = das Neue = das Unbekannte.

Unbekannt im ursprünglichen Sinne ist nur das Sein, d.h. das Jetzt, d.h. das Neue. Und umgekehrt für alle diese Termini, die sich gleichen.

Weil das Jetzt = Existenz das Unbekannte ist, so ist alles, was vergangen [ist], eine *Antwort* auf eine Frage. Das Unbekannte, die Existenz, geht als Frage in die Vergangenheit hinüber. Etwas ist demnach „so wie es ist“ nicht ursprünglich, sondern weil es eine Antwort ist. *So* ist *die* Antwort. Jede Essenz ist eine Antwort.[34]

30 august 1948

Ist es aber eine Antwort?[35] Nu, fiindcă esenţa nu răspunde despre existenţă. Dar nici nu aşa se pune chestiunea. Nu este *un* răspuns, cum existenţa, în trecut, nu este *o* întrebare. Ci: esenţa *este* răspuns şi existenţa, în trecut, *este* întrebare. (Ultima nu e chiar aşa.) † Existenţa = Prezent = întrebare †

Wie ist etwas *als* eine Antwort?

Zurückgehend in sich selbst. Das „Selbst“ ist aber eben das „so wie es ist“, also ist das keine Lösung. *Was bedeutet „wie“?* Was bedeutet „*so*“? Jedes Vergangene ist *immer* wie (d.h. *so*) und nie Existenz. Jedes Jetzt ist *immer* Existenz und nie *so*. Was bedeutet aber „so“?

Bewahren ist Antworten. Es wird uns alles bewahrt nur weil alles, was in Vergangenheit ist, Antworten ist.[36]

2 septembrie 1948

Ein Antworten, nicht eine Antwort. Es wird nicht auf eine Frage geantwortet, sondern auf das Fragen.

Die Existenz selbst (im Jetzt) ist kein Fragen. Sie *wird* Fragen, als sie in die Vergangenheit hinübergeht.

Das „Was?“ der Existenz wird ein „Was?“ der Essenz.

Was und wie ist der Übergang von der Existenz zur Essenz?

Das „so“ ist ein Bleiben. Und weil das „so“ ein Bleiben ist, „bleibt“ uns die Erinnerung.[37]

4 septembrie 1948

Warum auch nicht umgekehrt: „Weil die Erinnerung ein Bleiben ist, ist das «so» ein Bleiben.“?[38]

Essenz ist aber nicht gleich „so“, denn Essenz ist immer ein Gegensatz mit einem Nicht-wesentlichen, sei es *accidens*, oder Nicht-sein (Ûlh). *Alles* ist aber in der Erinnerung „so“. Wir schalten nicht ursprünglich zwischen einem „so“, das dem Wesen gleicht, und irgend etwas, das unwesentlich ist. Denn das ist eben das Merkmal der Erinnerung, daß *alles* in die Vergangenheit tritt als „so“-seiend, „wie es ist“.[39]

Das „so“ ist ursprünglicher als das Bleiben, denn damit etwas bleibt (sei), was es ist, muß es zuerst schon „so“ sein, wie es ist. Was heißt aber: „bleibt“ in der Erinnerung? Eben dies, daß es „so ist, wie es ist“, denn seine Dauer ist keine Frage: auch ein Augenblick *ist so* wie es ist. Das So-sein bestimmt etwas als Bleibendes. Indem nun etwas

so ist, *bleibt* es uns für in alle Ewigkeit, als solches, in der Erinnerung.

Wenn wir aber das „so“ nicht durch das Bleiben begründen können, wodurch sonst?

Das „Was“ („so“) ist eine Antwort auf das Sein (Jetzt) in seinem Sein, das sich jedesmal als ein „mit-Hintergrund“ uns geschieht. D.h. das Sein, im Jetzt, ist uns immer so, daß es auf ein Hinteres hinweist. „Ist“ schickt uns zum „Was-ist?“, das liegt in seinem Wesen. Das Sein ist ein Was-Frage-stellen. Das Sein ist immer *die Anwesenheit des Unbekannten*, als *für uns* Frage-stellend. Diese Antwort ist das „so“. Und nichts Weiteres. Indem es sich zeigt, daß es „so“ war, ist schon die Antwort gegeben. *Das „so“ ist die Antwort auf das Sein*. Wenn wir über ein Sein (= Jetzt) sagen können, daß es „so“ war (wie es war), sind wir *drüben*, im *Hinter*, und wir haben die Antwort gegeben. Das „so“ ist *die Stelle* der Antwort auf das Sein. Das Sein wird durch das „so“ beantwortet.[40]

† 7 septembrie 1951

Das „so“ ermöglicht die Frage. Nicht die Frage ist ursprünglich, sondern das „so“. Erst weil das „so“ da ist, ist überhaupt eine „Frage“ möglich. Wir „fragen“, weil in uns das „so“ ist. Das Sein ist keine Frage, noch weniger stellt es eine Frage. Die Frage kommt nachher, vom Wesen des „so“ aus.[41]
†

5 septembrie 1948

Das Sein ist nicht *ein* Unbekanntes, denn jedes Unbekannte setzt „*das* Unbekannte“ voraus. Es ist aber auch nicht *das* Unbekannte, denn das ist schon eine Bestimmung, also ein „was“, ein „so“. Es ist das Fragen. Was ist das Fragen? Es ist nicht *eine* Frage, denn das setzt das Fragen voraus. Es ist auch nicht das Fragen, in welchem „etwas“ fragt. *Für uns* ist das Sein eine Frage. Das Sein

selbst ist das Nichts, als Quelle des So-seins, indem es für uns ein Fragen ist. Das Nichts ist das Sein selbst als Jetzt. Ein Nichts, indem es nicht „so“ ist, nicht „determiniert“, indem es uns noch „gar nichts“ ist, indem es nur ein Fragen ist. Weil wir nur im „So“-sein zu Hause sind, ist das Sein als Jetzt das Nichts. Das Nichts ist nicht im Gegensatz zum Sein, sondern im Gegensatz zu *etwas*, was ist. Das Sein als Sein (=Jetzt) ist schrecklich (und als Nichts vorgestellt), weil es noch nichts ist, weil es *nur* ist. Das Sein ist das Schreckliche, indem es nichts ist. Denn „*Was* ist das Sein?“ ist eben schon eine „Was“-Frage, also eine Vergangenheitsangelegenheit und betrifft nicht das Sein = Jetzt. Das Sein = Jetzt ist nichts, weil es eben als „was“ nicht ist. Daß es nichts ist, verursacht bei uns das Schreckliche, deinÒj, denn es ist nicht das einfache Nichts, es *ist* nicht Nichts, sondern *noch* nichts, es ist das Fragen. *Das Nichts als Fragen ist das Sein.*[42]

Was ist dann das „So“? Es ist nicht das Antworten auf das Fragen des Seins, sondern es ist *ein anderes Sein*, das jetzt das Antworten ist, genau so wie das Sein = Jetzt in seinem Sein das Fragen ist. Die beiden Sein sind Irreduktibilien. Das Sein = Jetzt wird durch das Antworten nicht „gelöst“ und das Antworten kann auch das Sein nicht „lösen“. Der Dialog, *in* welchem die beiden Sein bezogen sind, ist *die Zeit*, der *Mensch*.[43]

9 septembrie 1948

Das Sein ist aber, auf der anderen Seite, eben *das Unfragbare*, das durch sich selbst gegebene, als *da*. Man fragt eigentlich nicht das Sein, man fragt nur *nach* dem Sein. Das Sein = Jetzt ist eben das „Sichere“, „die Evidenz“. Das ganze cartesische Verzahnen hat diesen Sinn: zu einem Sein zu gelangen, dessen *inconcussum* ein Nicht-weiter-fragen darstellt und das ist die Existenz.

Descartes zweifelt, ob etwas (dies und dies) tatsächlich existiert. Das *sum* ist ein *inconcussum*, weil es eine Existenz ist. Da hält das Fragen, als sinnlos, unmöglich, an.[44]

Aşadar, tot ce-am spus în ultimele pagini (43–46) este neadevărat pentru Sein = Jetzt şi bun numai ca privind de la trecut încoace. Şi atunci ar fi aşa: fiindcă Sein-ul trece în trecut ca o întrebare, tot ce e amintire este „aşa“, adică vine ca *răspuns*. Sein = Jetzt este atunci evidentul, ceea ce nu are întrebare, iar Sein = Vergangenheit[45] este ceea ce este în întrebare. Iată împotrivirea dusă la capăt. Dar atunci: de ce Sein = neîntrebare, evidenţă, trece tocmai în întrebare? Sau: ce înseamnă a întreba despre Sein?

Orice frază este deja un „aşa“, deci un răspuns. „Socrate este muritor“ presupune: „Socrate este Socrate“ şi „muritor este muritor.“ „Socrate este Socrate“ înseamnă însă deja: „Socrate este *aşa* că este Socrate.“ Mai mult însă: însuşi cuvântul este deja un „aşa“. „Socrate“ înseamnă: ceva ce este *aşa cum este* şi asta se numeşte „Socrate“. Nici cuvântul nu e de la sine înţeles, nici la asta nu avem „drept“, deja aici trebuie să ne întrebăm: cum e asta?

15 septembrie 1948

Das *Sein* des Seienden ist das Jetzt. Indem das Jetzt vergeht, wird es zum „so“.[46]

În acum *este*. De îndată ce este, a trecut deja însă şi devine *ceea ce* este. În acum nu este „ceva“. În trecut nimic nu mai *este*, dar totul e *ceva*, „aşa“, „asta“ a fost. „Aşa“ rămâne totdeauna puţin în urmă faţă de „*este*“, chiar în „aşa este cutare“, căci aici „este“ e totdeauna sub rezerva „dacă *mai* este, aşa cum a fost“.

Trecutul, amintirea nu „*este* aşa cum este“ – *cum am spus totdeauna până acum* – ci nu mai este *decât* „ceea ce“ a fost.

19 septembrie 1948

Das, *was* gewesen ist, ist immer dieser Welt *zugerechnet*, es kehrt zurück, durch sein Wesen, indem es in *dieser* Welt ist, als *was* es ist. Das, was gewesen ist, ist nicht „anderswo“ (Transzendent), sondern es liegt in seinem Wesen, *hier* zu sein, was es ist, wenn auch endgültig vergangen.

Die beiden Existenzen (Jetzt und Essenz) sind *in einer Welt* verbunden.

Das „Was“ ist immer das Was des Seins. Das Sein ist immer ein Was, das ist.[47]

Wie soll man die Frage nach dem Was stellen? Ist nicht jede derartige Frage eine Was-Frage? „Was ist das «Was?»?“ ist gewiß keine rechtgestellte Frage. Wie soll aber gefragt werden? Auf der anderen Seite aber, wenn das „Was“ in seinem Wesen ein Antworten ist, so muß es eine Frage, dessen Antworten diese Antwort ist, geben.[48]

Das „Was“ ist eine Hinter-Sein Sache. „Was“ erklärt, was „hinter“ dem Sein ist. Ich kann kein Sein vorstellen, ohne daß ich *etwas*, das ist, vorstelle. Dies, *was* ist, ist irgendwie drüben, hinter dem Sein, und macht das Seiende dieses Seins aus. Das „Was“ ist also (v. p. 41) eine Zurückführung. „«Was» ist?“ ist die Frage der Essenz. Die Essenz wäre also die Zurückführung des Seins auf sein Subjekt. (Überhaupt ist jede Essenz eine Subjektivierung.)

Ist aber diese Zurückführung nicht deshalb, weil das Vergangene hinter mir, *zurück* ist?

Der Übergang des Jetzt in die Vergangenheit ist ein Zurückgehen und also ist die Essenz nichts anderes als die Zurückführung.

Damit bestimmt man aber nur die Identität der Essenz mit der Vergangenheit, und zwar:

Weil das Vergangene zurückgeht, ist die Essenz (das Was) ein Zurückgehen.

Weil die Vergangenheit uns *bleibt* (aufbewahrt ist), ist die Essenz das Bleibende.

Weil die Vergangenheit unveränderlich ist, ist die Essenz *perennis*.

Weil das Vergangene dem Jetzt zukommt, untergeschoben wird, ist die Essenz *sub-stans*.

Das Wesen der Essenz und der Vergangenheit sind identisch.

Vergangenheit = Essenz.

Die Frage bleibt aber weiter: Woher das Was?[49]

Wenn wir etwas empfinden, so ist es im Jetzt *nur* ein Geschehen. Nichts geschieht, es (?) ist nur geschehen. Im nächsten Jetzt aber *neben* (*unter*) dem Geschehen ist das „*was* ist" des vorigen Jetzt (in die Vergangenheit übergetreten), und das Geschehen wird zu einem Etwas, das geschieht.

Das Geschehen (= Sein) wird mit seinem Was identifiziert und dadurch wird das Sein des Geschehens zu einem Was, das, dadurch daß es *dasselbe* ist wie vorher, jetzt *ist* das, was es ist. So *sind* alle Sachen der Welt.[50]

Was ist hier „dasselbe"? Was wiederholt sich? Nicht das Sein, denn das Jetzt ist nur in seiner Jetztheit wiederholbar, das Jetzt aber nicht, es ist eben das Unwiederholbare. Nicht die Essenz, denn sie *bleibt* ewig dasselbe und *wird* nicht erst durch die Wiederholung. Nicht die Essenz wiederholt *sich*. Wenn aber weder das Sein (= Jetzt) noch die Vergangenheit und wenn jedoch die Wiederholung das Wesen der Sachen als existierend ausmacht, was wiederholt sich, oder was ist diese Wiederholung? *Es ist die Zusammenkunft der Essenz mit dem Sein und dies ist die Zeit*.[51]

25 septembrie 1948

Das Sein kommt *vor* der Essenz. Das Sein ist „das Neue" und erst wenn es vergeht, wird es zur

Essenz. Die Essenz stellt sich also als wesentlich *nachher*.

Indem sie aber das Sein „begründet“, als das Was dessen, was ist, zeigt sie sich vielmehr als ein *Vorher*, weil das Sein eben nur das ist, was es ist und dadurch, daß es ist, was es ist. Das Was zieht das Sein zurück und saugt es irgendwie ein. Das Sein wird das, was es ist, es ist *nur* das, was es ist, so und so. Damit ist das Fragen, daß das Sein ist, erledigt.[52]

27 septembrie 1948

1) Ist (= Jetzt).
2) (Ist →) Etwas (= Vergangenheit).
3) Das Etwas *ist*.
4) Das Etwas ist so und so.

Jetzt + Vergangenheit = Zeit.[53]

14 octombrie 1948

Ist eigentlich die Was-Frage nicht eine Wer-Frage?[54]

Das Was[55] am văzut deja că este o „subiectivizare“, un mers *înapoia* Sein-ului. Nu este însă atunci orice [în chip] originar un cine?

Essenz ist nicht die Darstellung, die Auseinandersetzung der Eigenschaften, sondern der Grund, *woher* die Eigenschaften, als solche, hervortreten.[56]

17 octombrie 1948

Das „Was“ antwortet aber auf die Frage nach dem Wer, und zwar so, daß es auflöst. Das Was tritt an die Stelle des „Wer“, nicht vernichtend aber, sondern als das Was des Wer, wodurch das zu einer leeren Form übergegangen ist.[57]

30 octombrie 1948

Der Grund des Aufbewahrens ist das Was. Indem eine Existenz in ein Was übergeht, wird es [sie?] aufbewahrt. Das *Was* ist immer Bewahrung. Eine Existenz wird nicht „bewahrt“, sie *existiert*, wieder und wieder, mit jedem Jetzt. Indem sie aber ein *Was* ist, *fixiert* es [sie?] sich, als solches, und wird aufbewahrt. Das Was ist also Fixation, also Aufbewahrung. Das Was fixiert nicht das Geschehene irgendwo (im Gedächtnis z. B.), sondern *ist selbst* Aufbewahrung.

Das Wesen des Jetzt ist eben – als solches – nicht aufbewahrt zu sein, sondern sich aufzuheben. Das Jetzt ist immer *wieder* Jetzt.[58]

1 noiembrie 1948

Acum: am recitit *Metafizica* lui Aristotel, pentru constituirea bazei.

19 noiembrie 1948

De la Platon şi Aristotel, întrebarea fundamentală (kaˆ d¾ kaˆ tÕ p£lai te kaˆ nàn kaˆ ¢eˆ zhtoÚmenon kaˆ ¢eˆ ¢poroÚmenon, t… tÕ Ôn?[59], Aristotel, *Metafizica* Z 1, 1028 b 2–4) Dar în *ce* este Sein-ul este deja ceva *pre*supus: legătura dintre Ôn şi ti, faptul că Sein-ul este *ceva*.

Poate că Sein nu e „ceva“. Poate că Sein *tocmai* că nu e „ceva“. Că orice Sein *nu* este ceva, şi orice „ceva“ nu *este*, ca Sein. Că sferele lor sunt neatârnate, că Sein e tocmai altceva (alt-*ceva*?) decât ceva, altfel (fel?). Fireşte că orice spui, spui pe *ceva*. Dar poate că vrei să spui altceva („man meint anderes als man sagt“, [cum spune] Hegel în *Fenomenologia spiritului*, capitolul I, despre Jetzt[60]) şi că spusul însuşi nu e *adecvat* Sein-ului, tocmai fiindcă orice spus e *ceva*, despre ceva.

„Sein e Sein“, dar şi aici predicatul e *ceva*.

Şi totuşi, Sein-ul din Jetzt, pe care şi în care simţim, *suntem*, nu e *ceva*, căci orice ceva vine, odată trecut Jetzt-ul, *din trecut*.

Că e aşa o vădeşte şi „adevărul“. Adevărul e *adaequatio rei et intellectus*[61]. Dar *adaequatio* arată tocmai deosebirea, şi chiar presupunând că sunt adecvate, nu sunt *decât adecvate* cele două sfere.

Introducerea, verificarea şi adecvarea Was-ului la este constituie adevărul, dar acesta e jocul pe trecut şi prezent, pe ti şi Ôn, care tocmai printr-asta se vădesc *deosebite*.

Adevărul e privit – conform definiţiei de mai sus – ca o identitate de conţinut între o „reprezentare“, un „concept“ şi ceva-ul, lucrul reprezentat, conceput.

De fapt însă e unirea dintre ti şi Ôn, este legătura (poate imposibilă) între *ce* este şi *este*.

30 ianuarie 1949

Dar dacă aşa e, atunci nu se poate *spune* nimic despre Sein, şi atunci aici trebuie să ne oprim. Oare? Oare nu rămâne prea mult pe din afară, ca să ne putem lua curajul să dăm la o parte orice spus? Oare nu Sein e mai grav ca orice spus, mai aproape, mai „noi“? Oare nu *asta* ne priveşte, mai mult ca orice pe lume?

Toată filozofia, toată cultura noastră e în „ceva“, e spus. De două mii de ani încoace ne adâncim tot mai mult în „ce“ este Sein-ul şi pierdem tot mai mult Sein-ul, „acum“-ul.

Am ajuns să nu mai vedem aproape deloc în şi dincolo de „ceva“-ul lucrurilor şi fiinţelor, într-atâta le-am făcut de-ale noastre prin cercetarea a *ce*, cum sunt ele. De aceea am pierdut şi lumea ca lume, şi copacul ca copac şi pasărea ca pasăre – şi tot ce e *alt*[ceva] decât mine în *Sein*-ul său. Prin transformarea lumii în *ceva*-urile noastre (maşini, case etc.) am pierdut obârşia, streinul care e *orice* Sein, chiar şi al nostru. Dar oare nu ea e cea mai de seamă totuşi? Nu e vremea să ne întoarcem asupra ei, să o vedem *numai pe ea*? Oricum, chiar dacă nu

se poate spune, ci doar arăta, chiar dacă doar te poţi aduce acolo unde este.

Şi poate că pentru început e destul să ştii că nu e „*ceva*“. Că, tocmai, nu e *ceva*.

17 aprilie 1949

Die Frage ist die Zukunft oder – besser gesagt – die Zukunft ist die Frage. Weil es eine Zukunft gibt, gibt es eine Frage.

Und es gibt eine Frage, weil es eine Vergangenheit als Antwort gibt. Die Vergangenheit ist, in ihrem Wesen, Antwort. Die Antwort verursacht die Frage als solche. Die Frage ist nicht *vor* der Antwort, sondern umgekehrt, die Antwort ermöglicht eine Frage. Deshalb sind Vergangenheit und Zukunft innerlich und wesentlich verbunden. Man fragt „*was* die Zukunft sein wird.“ Das Was ist der Zukunft ebenso wesentlich wie der Vergangenheit, nur daß es in der Vergangenheit ursprünglich ist.

Zeit ist eben die Verbindung der Vergangenheit und der Zukunft. Das Jetzt ist *außer* der Zeit, *ist keine Zeit*. Das Sein ist und Schluß. Nur in dieser Verflossenheit von Zukunft zur Vergangenheit als „Was“-sphäre gibt es Zeit.

Weil die Vergangenheit das Sein als ein „Was“ darstellt, erschließt sich et-*was*, was drüben ist, Zukunft.

In der Bestimmung der Zukunft als „*das* noch-nicht-Seiende“, das „das“ ist wesentlich. Das „noch-nicht“ ist die ursprüngliche Frage. „Seiendes“ ist nur im unechten Sinne gebraucht.

Das alles hält sich aber nur im Verhältnis mit dem Sein = Jetzt, weil wir eben Sein = Jetzt sind.[62]

Aber vielleicht ist die Zukunft nicht die ursprüngliche, sondern nur eine abgeleitete Frage, denn es gibt auch Frage der Vergangenheit (die Probleme der Geschichte: wer war Napoleon?, z. B.) Die Stufe des „Was“ als Antwort ermöglicht die Frage als solche, das heißt das Suchen nach

dem „wahren“ Was; das ist aber schon in dem Gebiet des „Was“. Die Zukunft wäre also doch die ursprüngliche Frage, weil sie das „Was“-*Sein* in Frage stellt und nicht das „wahre“ Was.

Die Zukunft ist die Möglichkeit der Rückkehr des „Was“ als Was in das Sein. Diese Rückkehr ist aber wesentlich Frage, fraglich. „Die“ Frage ist aber ob das Sein sich im „Was“ erklären läßt und das ist *der Sinn*. Der Sinn ist also die Rückkehr des Was als Grund des Seins. Und die Zukunft ist das Sinngeben dem Sein.

Die Vergangenheit ist eine Antwort nicht aber als Antwort auf eine Frage, weil das Sein keine Frage ist. Erst nachher, wenn das „was“ (das Antwort ist) ins Verhältnis mit dem Sein kommt (in der Rückkehr), wird eine Frage gestellt, und dies ist die Zukunft.[63]

20 aprilie 1949

Die Frage nach dem t… tÕ Ôn? verbirgt in sich die Dauer. Man weiß, „was“ etwas ist und damit weiß man, daß es so lange sein wird, als es dies ist. Es *ist* nicht mehr – denken wir – wenn es nicht mehr *das* ist. Obwohl wir ganz genau wissen, daß sein „was“ gar nichts über seine Existenz sagt. Es kann in jedem Augenblick (*absolut* gedacht) nicht mehr sein.

Wenn es nicht mehr ist, dann meinen wir, daß es deshalb geschieht, weil das und das nicht mehr so und so ist, indem es in irgendeinem Verhältnis stand. Damit verschiebt man wieder das Sein, das immer *neben* diesem allem ist, als etwas *außer* ihm. Das Sein ist tatsächlich nie durch das „was“ erklärt. (Nicht einmal erklärbar, wie Aristoteles demonstriert.)[64]

1 mai 1949 (v. p. 49)

Dar dacă existenţa întreagă a lui „acum“, şi nu numai a mea, trece în trecut ca trecere = esenţă?

Dacă trecutul nu e numai al meu, ci al întregii existenţe din „acum“? Şi fiindcă întreaga existenţă trece (*vergeht*), existenţa (este = acum) trece *în spatele* ei, devenind „aşa“, „ceea ce“ este (este = ceea ce, aşa)? Existenţa trece adică *dintr-odată şi* în trecut *şi* în spatele ei. Cum vine asta?

29 mai 1949

Die Frage nach dem Sein ist nicht „*Was* ist das Sein?“. Vielmehr wird das Sein eben durch diese Frage nach dem „Was“ verborgen, verpaßt.

Gibt es dann überhaupt eine „Frage“ nach dem Sein, wenn wir (wie oben gezeigt) jede Frage immer aus der Vergangenheit her in die Zukunft stellen? Nein. Sind wir nicht (überhaupt) Fragende – d.h. Vergangenheitsmenschen – wenn wir fragen? Ja.

Jede Erklärung – sei sie auch höchst wissenschaftlich und notwendig – ist eine *indirekte* Erklärung des Seins. „Es wird *so* geschehen“ können wir sagen. Und die Notwendigkeit ist das „nur-auf-das-Sein-kommen-lassen“. *Ob* es sein wird, ist immer noch fraglich. *Das Sein wird nur duch das Sein gegeben.*[65]

Das Sein ist also nicht fragbar, sondern *fraglich*. D.h. *unabhängig* von unseren Erklärungen, fremd, etwas Anderes.

„Es wird so und so geschehen.“ Ob das aber geschieht oder nicht, werden wir erst im Jetzt sehen. Also im Sein. Bis dahin ist es fraglich. Das Jetzt ist aber weder fragbar, noch fraglich. Es ist horizontlos.[66]

Bewußtsein

Bewußt-sein heißt das Sein nicht mehr in seiner Jetztheit, d.h. nicht mehr eigentlich leben. Je bewußter, desto Seins-fremder. Man ist nicht eines Objektes bewußt, sondern des Seins, indem man S-O sondert. Dieses Verhältnisses, als ein „so“, ist man in dem Bewußtsein bewußt. Deshalb ist das

Bewußtsein nicht das eigentliche Ich, sondern gerade das Nicht-Ich, das Objektive als Verhältnis einer Ganzheit.[67]

24 octombrie 1949

„Etwas“ ist für uns, was die Sache in sich ist, und das bezeichnen wir durch „hinter“ oder „unter“ (*sub-stans*) der Sache. Dies „hinter“ oder „unter“ ist aber keine räumliche, sondern eine zeitliche Benennung. Es ist „hinter“ uns, in der Vergangenheit, es ist „unter“ dem Sein, von der Vergangenheit her in das Sein untergeschoben.

Das Sein ist vorne, das Etwas ist „hinter“ oder „unter“ ihm, und deshalb wird das Sein zum fainÒmenon. Das Sein *erscheint* als was es ist, es *ist* aber nicht dies, es ist nur vermittelt so, durch die Vergangenheit. Das Sein wird derart zum Schattenwelt – Platon, Phänomen – Kant, Phänomenologie – Hegel. Dies verrät eben die Unangemessenheit des „Etwas“ zur Seinsfrage. Das Wesen trifft nie das Sein und kann es nie treffen.[68]

Das „ist“ ist sogar unzutreffend. Eine Sache ist oder ist nicht mehr, solange sie *das* ist *was* sie ist (v. p. 58). Aber das hat mit dem wirklichen Sein nichts zu tun. Wirkliches Sein „*ist*“ nicht jetzt und dann nicht mehr. „Ist“ gibt es nur für das Ganze, d.h. für das Jetzt. Das andere ist nur eine Wiedererkennungsmöglichkeit.[69]

18 noiembrie 1949

Zu denken die Beziehung, ja das Gleichstellen von Geschehen und Bewegung. Weil wir das Sein als reines Jetzt-geschehen nicht mehr verstehen, ist uns das Geschehen (also die Zeit) nur als Bewegung zu denken. Daher die aristotelische Bestimmung der Zeit durch und in der Bewegung. Bewegung, und im allgemeinen Veränderung, ist: „nicht mehr so sein wie es war.“ Als solches, eine

Aufmerksamkeit auf das Jetzt, *von der Vergangenheit her* aber. Das Sein als Jetzt tritt hervor, der Betrachter aber steht in der Vergangenheit.[70]

19 noiembrie 1949

Überhaupt zu denken warum: Geschehen = Zeitsein und damit die Heraklit-Parmenides-Stellung: das Sein ist Veränderung, denn in der Veränderung tritt das reine Sein als Jetzt hervor, das hat Heraklit geahnt. Das Sein ist Verharrung, Eins, weil das ist der einzige Weg für das „Fassen" des Seins, nämlich in dem Wesen (= So-sein), und das ist die Vergangenheit. Beide falsche Problemstellungen, weil von der Zeit her betrachtet, nicht vom reinen Sein. *Es gibt* einen anderen Weg, der des Seins. Was geschieht? *Etwas*, also So-sein. *Das Sein geschieht nicht, es ist.* Damit etwas geschieht, muß schon das Sein sein.[71]

24 noiembrie 1949

Wenn ich sage: „dieses Blatt Papier" – so ist „dieses" keine Identifizierung, kein Ð aÙtÒj (*ipse*), weil nichts wird identifiziert (es ist nicht so, als ob ich das gegen-ständliche Blatt mit der Vorstellung des Blattes oder des Begriffs identifiziere), sondern dem Sein wird etwas untergeschoben, und das ist das Vergangene, als So-sein. „Dieses Blatt Papier" heißt: „dieses ist ein Blatt Papier" und das ist auch kein „Hindeuten" auf ein Sein, denn das *Sein* wird damit gar nicht erklärt oder getroffen. Es ist das Hinübertreten in die Welt der Essenz, der Verrat des Seins.[72]

5 ianuarie 1950

Spaţiul ca loc al esenţei, al lui So-sein[73]. Spaţiul nu este ceea ce se vede, ci *cu* ceea ce se vede. Nu

ca formă pură, ci ca felul de a vedea „esenţial“ existenţa, felul de a vedea *din trecut* lumea.

15 mai 1950

Explicaţia ştiinţifică despre Sein (întâmplare) este totdeauna *indirectă*, pe alt plan. Cauză–efect nu spune nimic despre Sein, chiar când spune: dată fiind cauza X trebuie să se întâmple Y. „Trebuie“ arată tocmai străinătatea planului. Dacă se întâmplă sau nu este treaba viitorului, adică *dacă* se întâmplă sau ba. *Direct* între esenţă şi existenţă nu e legătură, ci e rezolvarea Sein-ului pe planul esenţei.

Ştiinţa este revenirea din altă parte (din trecut) la Sein. Ea – şi orice conştiinţă – este deci esenţială şi nu existenţială.

27 iunie 1950

Das Sein ist immer *da*. Es ist aber nicht nur immer da, sondern auch immer *ein Neues*. Jedes Jetzt ist ein Neues. Das ist ihm nicht eigentümlich, sondern von unserer Struktur bedingt. Wir leben jedesmal in einer neuen und alten Welt. Jedes Jetzt ist für uns alles, was *da* ist, *und dazu noch das vergangene Jetzt*, das die Welt als *solche*, wie sie eben ist, zu dem jedesmaligen Jetzt hineinschiebt. Nur dann ist jedes Jetzt ein Neues.

Dadurch, daß die Welt „essenzialisiert“ wird, wird das neue Jetzt als ein Neues empfunden, und die Essenz als ein Gewesenes (von-hinten-Kommendes), und die Beziehung eine „Dauer“.

Das wesentliche Nichttreffen der Essenz mit dem Sein ermöglicht so etwas wie Dauer, Zeit.[74]

15 iulie 1950

Der gewesene Augenblick ist nicht nur ein „gewesener“, ein zurück-gegangener Augenblick, sondern auch ein *bleibender* Augenblick. Das gewesene Jetzt bleibt im jetzigen Jetzt jedesmal,

als das „So-sein“ seines, als das Inhaltliche. Wir sind nie „frei“ zum Sein des Jetzt, sondern immer *mit* dem Bleibenden (als So-sein) des Gewesenen.

Es hätte sein können, daß jedes Jetzt (= Sein) sich für die Ewigkeit verliert. Es hätte sein können, daß jedes Jetzt durch die Vergangenheit direkt zur Transzendenz hinübergeht. Es ist aber nicht so. Das Gewesene bleibt, verharrt als „so“ im Jetzt. Deshalb ist unser Seinsverständnis wesentlich als Beharren begriffen. Wir sagen, daß etwas „ist“, wenn es irgendwie beharrt.

Wir greifen nicht in das Gedächtnis zurück, um das gewesene Jetzt zu holen, sondern es bleibt durch seine Struktur in dem jetzigen Jetzt. Erst weil es so ist, ist überhaupt so etwas wie Änderung, Bewegung, Neues überhaupt möglich.[75]

31 iulie 1950 (v. pp. 55 şi urm.)

Problema adevărului trădează ceea ce susţin eu.

Ce este adevărul? *Adaequatio rei et intellectus*[76] (Toma, *Summa theologica*, I, qu. XVI, art. I).

Adevărul nu este Sein (*cf.* Toma, *ibid.*, art. 3), el este numai *despre* Sein.

Posibilitatea „adevărului“ arată că este o deosebire între Sein şi tot ce gândim noi, că *tot* ce nu e Sein este *altceva*. Dacă ceva e adevărat ori nu, se poate *verifica* în Sein, dar nu *este* Sein. *Locul* „adevărului“ este altundeva (Toma spune *in intellectu*), în trecut, în transcendent şi el *nu spune nimic despre Sein*. (Aici e *hic*-ul, şi deosebirea faţă de Toma şi toţi.)

Problema adevărului nu vine din putinţa unui fals, al greşelii, ci din deosebirea faţă de Sein. *Adevărul este totdeauna o problemă, pentru că este fundamental inadecvat Sein-ului*. Sein-ul nu este „das Seiende im Ganzen“[77], nici ceva „comun“ existenţelor, ci este cu totul altceva decât orice „ceva“, este „acum“ – deci problema trebuie dezvăluită din metafizicul timpului.

Die Frage, ob etwas wahr ist, ist nicht die Frage, ob es existiert. Ob etwas existiert, kann nur im Jetzt *sein*, und das ist kein Sein als Beharren, sondern nur Jetzt-sein. Ob es „wahr“ ist, ist etwas ganz anderes, ein anderes Sein.[78]

Dar atunci: cum este posibilă verificarea?

Adevărul nu este Sein, dar spune ceva *despre* Sein, şi anume ceva perfect valabil, deci „adecvat“ totuşi Sein-ului. Cum se poate?

13 aprilie 1952

Timpul şi spaţiul sunt două dimensiuni factice, neoriginare.

Existenţa nu e nici în timp, nici în spaţiu; acestea vin *după aceea*. Existenţa este punctul în care spaţiul şi timpul sunt împreună, un tot, sau – mai bine zis – nu sunt nimic. *Hic et nunc*-ul este *introdus de noi*, posterior; în fapt, existenţa este un tot în care „acum“ şi „aici“ nu există ca momente, ci este totul dat unitar şi tocmai asta este existenţa: altceva decât spaţiu şi timp, altceva decât aici şi acum, originar acestora – existenţă, Sein.

4 mai 1952

Cele două concepţii antinomice despre lume, curgere sau stare, sunt înlăturate şi se răsfrâng într-altă lumină: Sein este Jetzt. Fließen-ul, curgerea, este altceva, străin Sein-ului. Starea este legată de existenţa concepută ca curgere, ca memorie, reprezentând puncte de reper, de siguranţă în curgere. Fiindcă sunt legate, sunt antinomice.

Sein-ul este numai Da-sein.[79] Nu e nici curgere, nici stare. Amândouă trădează Sein-ul şi se arată a fi, astfel, concepţii *deduse*, de mâna a doua.

Sein-ul este necontenit Jetzt, dar nu ca un *continuum*, ci *ca atât*, *jetzt*. Acum-aici-ul nu se „repetă“, ci fiinţează. Toată vremea suntem în Sein, adică Sein-ul este, fără trecut şi viitor, fără

curgere, fără spaţiu. Toate astea sunt altceva decât Sein.

12 iulie 1952

Sein-ul este primar, iar timpul şi spaţiul sunt secundare. Sein-ul creează *omogenitatea* spaţiului şi a timpului. Pentru că Sein-ul este „unitar“ este *existenţă*, este „tot“, spaţiul şi timpul sunt omogene.

Întrebarea fundamentală este: ce este conştiinţa?

La prima vedere, pare să fie legătura de nedezlegat dintre existenţă şi memorie (ca Sein als etwas[80]).

Conştiinţa nu numai că eterogenizează existenţa, creând spaţiul şi timpul, dar raportează totul la „eu“.

Existenţa ca lume (spaţiu şi timp) e posibilă numai pentru o conştiinţă, este sălaşul *libertăţii*.

11 noiembrie 1952

Este adevărat că principiul identităţii stă la temelia logicii, deci a gândirii. În „A este A“ nu se spune însă numai că A este „identic“ cu sine însuşi (ceea ce este tautologie, şi momentul de gândire ulterior, înaintat), ci că A este ca ceea ce este, adică A. Că lÒgoj-ul este apofantic. Printr-asta se săvârşeşte o mutare absolută în înţelesul existenţei, de ordin metafizic. Apofanticul, explicitarea, este deci la temelia gândirii, cum au băgat de seamă, de altfel, Fichte, Schelling, Hegel. Această „posibilitate“ de a apofantiza, când stai să te gândeşti şi nu o ai de-a gata, este uluitoare.

12 noiembrie 1952

Das „So-Sein“ ist als eine Antwort auf die Frage: „was ist das Sein?“. Jede Behauptung (jedes Urteil) ist eine Antwort, eine Erklärung. Das Sein *ist* als So-sein (also nicht als Jetzt) *eine Frage.*

Weil das So-sein eine Antwort ist, ist der Dialog, also die Sprache überhaupt möglich.

Weil es zwischen dem Menschen und dem Sein (als So-sein) eine Frage und eine Antwort gibt (die beide respektiv *sind*), ist das menschliche Gespräch möglich.[81]

2 ianuarie 1953

Etwas „als etwas" ist nicht nur ein anderes Sein, sondern es verändert das „Einzelding" (das Seiende) als solches. Die Essenz (das So-sein) drückt das Sein nicht aus. Nicht nur das, sondern es verrät seine Unpassenheit auch dadurch, daß es nie [an] das Einzelding wieder anknüpfen kann, durch sprachliche Mittel wenigstens.[82]

Când îmi reamintesc copacul din curte, nu mai este copacul din curte – pe care nu-l pot spune în nici un fel – ci „ceea ce este şi cum este" copacul din curte. Dintr-o dată sare în general şi e pierdut ca strict ceea ce este, pe care nu-l pot exprima. Cel mult îl pot exprima arătându-l, ori convenţional. („Ion Popescu" ori simplu „Mircea" e unul numai fiindcă suntem înţeleşi să ne gândim la acelaşi Mircea şi nu fiindcă aş fi izbutit să exprim individualul.)

Aşadar: esenţa trădează existenţa şi în mare şi în mic. Ea este şi ontic deosebită de existenţă (Sein), şi în propriul ei teren nepotrivită, tocmai în ceea ce se crede că este concretul ei: „mijloc de comunicare".

22 iunie 1953

Das „als" etwas ist meist immer auf das Jetzt-Sein als Bewußtsein [bezogen]. Das Bewußtsein ist in der Erinnerung (dem „Was") das Moment des *Praesens*, des „immer-*praesens*". Dadurch wird das *Praesens* zum Jetzt, d.h. zum Augenblick. Zersplittert, eine Folge von Jetzt-sein.[83]

Das Sein als Etwas vermehrt sich in jedem Augenblick. Es kommen vom Jetzt immer andere „Was“ ins Gedächtnis. „Es kommen“ ist aber wesentlich. Das Sein wird zur Quelle. Das Sein wird zum „In-Vergangenheit-kommend“, und dies ist ein Zurückgehen. Vermehren heißt aber zugleich sich füllen, mehr werden. In diesem Sinne geht es immer nach vorne, setzt es etwas hinzu. Dies ist als ein Vorgehen.

Dies Zurückgehen, das zugleich ein Vorgehen ist, ist die Zeit. Die Zeit ist also keine Strecke, die sich in eine Richtung erstreckt (Vergangenheit, Anwesenheit, Zukunft), sondern ein Zurück-Vor-Gehen.[84]

Im Zurückgehen ins Gedächtnis bleibt das „Ich“ in dem Jetzt. Dies Jetztsein als „Ich“ des Bewußtseins (des „Subjekts“) ist ein *Moment*. Dadurch wird das „Jetzt“ zum Moment, und die Zeit gebiert, d.h. die *reine Zeit*, eine Moment-Folgerung, die den Geschehnissen fremd ist, *eine leere Folgerung der Momente*.[85]

Viitorul este întrebare. Nu în înţelesul că ce este viitorul este o întrebare (că nu ştim ce ne aduce ziua de mâine etc.), ci că „întrebarea“ este ceea ce face posibil ceea ce se cheamă viitorul. Aşteptarea în faţa lumii ca o întrebare *constituie* viitorul în structura lui.

Am văzut că trecutul este „răspuns“.

Spun acum că viitorul este „întrebare“. Rămâne de stabilit care sunt relaţiile dintre răspuns şi întrebare, care este sensul transcendent al timpului?

27 iunie 1953

Das „als“ (Essenz) ist eine Vergangenheitssache. Als Essenz aber, deutet es auf eine andere Welt, es transzendiert. Das Transzendente bestimmt und ermöglicht so etwas wie Zeitlichkeit. Nur vom

Transzendenten her begriffen ist so etwas wie Zeitlichkeit überhaupt möglich, nämlich: Das Bleiben im Sein mit der Richtung auf das Transzendente (die „Wahrheit“) verursacht die Zeitlichkeit.[86]

18 septembrie 1955

Amintirea se situează totdeauna în prezent şi *ocupă* un prezent. Nu se situează pe o verticală a prezentului (*Zeitbewußtsein*, cum spune Husserl), ci îl determină: acum-ul amintirii este asta: îmi amintesc, cum acum-ul unei percepţii exterioare este: văd, de exemplu, casa din faţă. Nu: eu, cel din prezent, mă întorc în trecut şi, pe lângă reprezentările mele din prezent, am şi pe aceea a amintirii, ci am *numai* amintirea.

Când îmi amintesc? Într-un acum care totdeauna este în afara amintirii şi într-atâta doar determinabil. Faptul trecut este „obiectul conştiinţei mele“, dar cine sunt *eu*, cel ce-şi aminteşte? Nimic altceva decât „acum“-ul în care se situează faptul că-mi amintesc. De aceea nu există regres la infinit. Faptul amintirii poate fi şi el „reprezentat“, adică obiect al amintirii (conştiinţei), tocmai fiindcă „acum“-ul în acest caz este „în afara“ acestui întreg „eu-amintire“; „acum“ este deci totdeauna *exterior* şi *nu poate fi obiect de conştiinţă*.

Acest „acum“ este existenţa (*das Sein*). El este totdeauna „înaintea“, mai încolo, în afara, dincolo de conştiinţă, fiind totuşi tocmai polul din care sunt conştient de ceea ce sunt conştient. Noi ne situăm *în* acest pol, fiindcă *existenţa* e acolo, dar el nu e nimic, ca esenţă, nici măcar „eu“ (subiect), ci e „pura“ existenţă.

Numai în amintire există subiect–obiect. Niciodată nu-mi „amintesc“ un obiect singur, ci în legătură cu eu–subiect de atunci, ele fiind corelate. Această corelaţie face cu putinţă obiectul ca atare şi transpunerea ei în prezent e „incorectă“, dar

reală, pentru că pentru noi prezentul este *aproape* concomitent cu trecutul, altfel spus noi trăim prezentul prin trecut, ca subiecte într-o lume de obiecte (ceea ce este valabil numai pentru esenţe, nu şi pentru existenţă, care e „unică“, a lumii).

Prezentul (acum-ul) este totdeauna *ocupat* de ceva (percepţie, amintire, aşteptare etc.), fiindcă noi trăim într-o lume de esenţe, în care am anihilat existenţa. Trecutul poate chiar depăşi prezentul şi atunci se cheamă viitor. Existenţa este *altceva* decât trecut, prezent şi viitor. Viitorul este proiectarea trecutului dincolo de prezent, tocmai fiindcă – în afară de Sein – lumea esenţelor are ireversibilitatea, unidimensionalitatea ei.

Deci în polaritatea care este orice conştiinţă (*Bewußtsein*-ul lui Schelling), un pol este radical diferit de celălalt (esenţă–existenţă) şi, ca Bewußtsein[87], el nu este nimic.

„Eu sunt conştient că văd“ nu înseamnă că *în acelaşi timp* văd şi ştiu că văd, ci înseamnă că în punctul „acum“ conştiinţa e „eu şi obiectul ce îl văd“, formând un tot, pentru existenţa pentru care aceasta e „obiect de conştiinţă“.

7 noiembrie 1955

Die Transzendenz ist die Umkehrung der sogenannten Irreversibilität des Zeitflusses. Gewöhnlich wird der Zeitfluß (der kosmische, Weltzeitfluß) als eine Rollung [*sic*] der ganzen Welt von einem Jetzt ins nächste mit der Richtung Vergangenheit-Zukunft vorgestellt. Man sagt, daß man die Zeit sich gar nicht anders vorstellen kann, also Irreversibilität als Wesen der Zeit (des Zeitflusses, genau ausgesagt). Wenn man sich aber das Jetzt als einen stehenden Punkt vorstellt, in dem die Zukunftsmomente nacheinander sich folgen, um der Reihe nach in die Vergangenheit hinüberzutreten, so ist es nicht unvorstellbar. Wohin gehen sie aber? Hier ist das Heikle, denn bei der gewöhnlichen Zeitvorstellung meint man

„normal“ zu urteilen, weil die Zukunftsmomente noch nicht gekommen sind, also kommen sie später, oder, um gewöhnlicherweise zu sprechen: „wir kommen später hinzu“. Wenn die Welt sich nicht in dem Zeitfluß *bewegt*, d.h. wenn das Sein (als Jetzt) dasselbe ist, so kann die Richtung auch die umgekehrte sein. Der *Sinn* ist dann aber auch ein ganz anderer: die Zukunftsmomente gehen in die Vergangenheit hinüber, wo sie aufbewahrt und zur *Wahrheit* kommen, d.h. erst dort sind sie eigentlich zu dem, was sie absolut sind. Das ist Transzendenz. Z. B.: im Christentum wird jede Tat (als geübte, *vergangene* Tat) absolut wiederaufgenommen um gerichtet zu sein (das Jüngste Gericht), in seiner *Absolutheit*, in *Ewigkeit*. Die „wirkliche“ („weltliche“) Richtung des Zeitflusses ist eine belanglose (ja sogar verwirrende). Absolut ist die Hypostasierung der Vergangenheit als die Stelle der in Absolut-tretende Bedeutsamkeit jedes Jetzt. Die Welt „geht“ von der Zukunft in die Vergangenheit, also in das Absolut-überhaupt-mögliche hinüber.[88]

13 noiembrie 1955

Erst die Transzendenz gibt *dieser* Welt ihre Substanzialität. Weil es eine Welt oder ein Sein (Wesen)-*Gott* gibt, kennt man das Wesen jeglichen Dinges, d.h. das, „wovon“ es als was es ist zurückgeht. Wie die Taten eines Menschen ihren Sinn erst im Gerichte Gottes erhalten und deshalb jede *aufbewahrt* ist, deshalb überhaupt ist *jedes* Ding was es ist, jedes Geschehen wesentlich eins, – Substanzialität der Welt. Und umgekehrt: als die Transzendenz von der Weltanschauung verschwand, begann auch der Kampf gegen die Substanzialität. Seitdem uns der Sinn der Transzendenz verlorengegangen ist, seitdem *sind wir* (und die Welt) *dialektisch*.[89]

1 februarie 1957

Das Bewußt-sein ist die Nachstufe des Seins. Das Sein ist das Jetzt und *erst nachher* ist man dessen bewußt, was einem vorgekommen ist. Ich bin des Seins (des Jetzt) nicht bewußt (sondern nur der Gegenstände und des Bewußtseins), sondern das *Sein ist im Jetzt* und zwar als das Gleiche (Sein = Jetzt). Indem es aber vorübergeht, wird es bewußt. Nicht nur die Gegenstände, nicht nur das Bewußtsein, sondern das ganze gewesene Jetzt. Ich kann des Jetzt (im eigentlichen Sinne) nie bewußt sein, denn das Jetzt ist ja gerade die Quelle (die *vorangehende* Quelle) jedes intentional und ontologisch irgendwie gefärbten Bewußtseins. Das Sein ist das *limes*[90] des Bewußtseins. Man muß also die ganze Psychologie von ihrer räumlichen Fassung in die zeitliche hinüberführen, umschalten. „Zeitlich“ ist sie aber auch nicht, sondern man muß eben alles in diesem Sein-Bewußtsein metaphysischen Zusammenhang denken. Denn indem ich das Jetzt zu denken oder auszudrücken versuche, ist es immer das gewesene Jetzt, das Gegenstand-gewordene, also be-wußte Jetzt. Wenn ich sage „Jetzt denke ich“, dann war das in Wahrheit gemeinte Jetzt: „ich denke, daß ich denke“. Dies ist aber keine nur irgendwie rein logische Überbauung (Gegenstände zweiter Stufe), sondern es ist der neue Gegenstand, weil das Jetzt schon anderswo ist, nämlich jedesmal in der Position, die ich erst *nachher* angeben kann. D.h., daß *ich nie das Jetzt zugleich denken kann, daß es für mich nie ein Gegenstand sein kann*. † denken = reflektieren, Denken = Reflexion. † Wohl aber ein gewesenes Jetzt, und zwar irgend eines.

Aber Bewußtsein = Gegenstand haben. Also ist man des Jetzt nie bewußt (des Jetzt, hier, wie andauern [*sic*], als die ganze Fülle des Jetzt-Seins verstanden). Dies ist das Gegenteil der traditionellen Ansicht, daß man gerade des augenblicklichen, des jetzt Geschehenen bewußt

ist. Im *eigentlichen* Sinne hat man von den unreflektierten Erlebnissen kein Bewußtsein.[91]

21 decembrie 1959

Perioada modernă (îndeosebi de la Hegel încoace) a schimbat „repetiţia“ în „dialectică“. Lumea veche trăia într-un timp spaţial (gen Bergson), metafizic caracterizat prin repetiţie (cicluri astronomice) şi prin „locuri“ substanţiale. În spaţiu toate erau „la locul lor“, iar timpul era format din repetări suprapuse (ceas, zi, săptămână, an etc.). Mişcarea distona pe un fond fix, întâmplarea putea (avea virtutea [de a]) deveni istorie.

În această lume s-a constituit „cultura“, „tradiţia“, „clasele“, „istoria“ şi „metafizica“.

Hegel a topit toate acestea într-o curgere. Ce implică această transformare din lume substanţialistă în lume dialectică?

— Că nimic nu mai e definibil prin „locul“ lui. Nu numai explicit, ca în Aristotel, ci într-un strat mai adânc, unde *relaţia* determină (defineşte) şi nu substanţa. Consecinţa: orice mică modificare schimbă (sau poate schimba) totul şi nimic nu este „necuprins“ în sistemul de relaţii.

— Timpul devine strict liniar (cuprinzând întreaga lume), cu un sens: → înainte (pro-gres).

— De aici: nu mai e cu putinţă istoria, de la care nu mai avem de învăţat, fiindcă nimic nu se repetă, totul e unic, prin locul său în istorie.

— De aici: nu mai e cu putinţă cultura, în sensul tradiţional, adică păstrarea valorilor create, pe baza universal valabilului, într-un cadru substanţialist.

Note

2. „Iar experienţa, la oameni, se naşte din memorie“ (*gr.*).

3. „Căci în sine timpul este mai degrabă cauza distrugerii, fiindcă el este numărul mişcării, iar mişcarea desface ceea ce este“ (*gr.*).

4. „Drept care mie mi s-a părut că timpul nu este nimic altceva decât întindere, dar a cui întindere este, eu, unul, nu ştiu, şi ar fi de mirare să nu fie întinderea sufletului însuşi“ (*lat.*).

5. *Eu şi noul*.

6. „Percepţia poate fi exact aceeaşi, dar totuşi ea este mereu ceva nou prin poziţia ei în timp. Eu trăiesc în ceea ce este mereu nou. Noul nu este nimic altceva decât viaţa *mea*. Ceva este nou în sens originar, deoarece a intrat *acum* în curgerea vieţii mele.“ Nu am putut identifica sursa acestui citat şi nici notele la care se face referire.

7. Referirea la transcendent, ca sens al temporalităţii, face cu putinţă viaţa ca absolută noutate.

8. „Unicitatea“ trăirilor este esenţială.

9. Dar ele sunt, de asemenea, păstrate, aşadar nu se pierd cu totul. Ele trebuie să fie păstrate, fie că eu vreau sau nu (uitarea nu este decât faptul-de-a-*nu-mai*-păstra). Şi atunci ce s-a pierdut? Existenţa lor. Punctele timpului sunt unice prin aceea că îşi pierd existenţa. Punctele spaţiului sunt unice prin faptul că îşi păstrează existenţa. Existenţa punctelor timpului, ca atare, se pierde; dar nu pe de-a-ntregul, ci trece într-o altă existenţă. *Curgerea timpului este în mod esenţial o transformare a existenţei* – şi, deoarece amintirea este întotdeauna apofantică, aşadar transcendentă – *o transcendere*.

10. Dar cum stau lucrurile în cazul ştiinţei, care este *doar* constatativă şi expozitivă?

11. Acel ceva, „ca ce anume“ este un lucru, nu este niciodată *doar* constatativ, ci este întotdeauna şi *plin de sens*. Amintirea, ca apofantică, are întotdeauna o acţiune recursivă, raza ei se întinde asupra vieţii mele actuale, ea este o intruziune *în* viaţa mea. Eu mă scufund în amintirea mea numai pentru că ea survine în viaţa mea, deoarece ea este în mod esenţial recursivă şi vine la mine. Drumul este ↔. Or, asta înseamnă că lÒgoj-ul (cel apofantic) are un *sens*. Şi poate că acest lucru înseamnă de asemenea că ceva este transcendent.

12. felul de a exista.

13. păstrare.

14. „Permanenţa“ generalului provine din păstrare. Ceea ce este păstrat, *rămâne*. Şi pentru că el rămâne *ca* ceea ce este, el este „permanent“. Căci permanenţa este tocmai aceasta: persistenţa fiecărui lucru în ceea ce este el

15. „Că [timpul] fie nu există defel, fie nu există decât cu greu şi într-un chip obscur...“ (*gr.*).

16. prezenţa.

17. „Nu este uşor de văzut dacă acum-ul – care pare să despartă ceea ce a trecut de ceea ce va veni – rămâne mereu unul şi acelaşi sau este mereu altul şi altul“ (*gr.*).

18. relaţie cu mine.

19. Intuirea nu este – în chip esenţial – gândire. Atunci când intuim în mod pur, nu gândim, căci intuiţia este întotdeauna prezenţă, *praesens*. Gândirea însă este în chip esenţial gândire-înapoi. Înapoi în trecut. Ne gândim la ceva iar acest ceva este în mod necesar ceva trecut. Ne gândim înapoi doar la ceva anume, ne gândim întotdeauna înapoi. La rândul lui, a gândi-înainte este şi el un fel de gândire-înapoi şi este posibil doar prin acesta.

20. Ce este însă trecutul, cu alte cuvinte: la ce anume mă pot eu gândi? La reprezentările *mele*, la trecutul *meu*. Aşadar, gândirea se îndreaptă întotdeauna la ceea ce *îmi* este dat. În acest caz, apercepţia sintetică kantiană este perfect îndreptăţită. Reprezentările nu sunt niciodată *doar* reprezentări, ci ele sunt a priori deja reprezentările *mele*, şi doar acest lucru face cu putinţă o gândire. Deoarece însă Kant nu a înţeles aici rolul temporalităţii, el nu a mai putut ajunge până la următorul punct esenţial: şi anume că aceste reprezentări *trecute* nu sunt pur şi simplu *ale mele*, ci ele îmi sunt *mie date*; prin faptul că trec şi pier, ele devin ceva cu totul diferit, ceva transcendent. Dar ele îmi sunt *mie re-date ca* ceea ce ele sunt în intuiţie (*praesens*). Abia această re-venire a lui „«*ca*» ceea ce este“ condiţionează eul ca atare şi gândirea în genere. Aşadar, eul ar fi înţeles în chip esenţial pornind de la ceea-ce-este-dat-în-transcendent. Eul trăieşte şi devine în şi prin transcenderea *praesens*-ului în trecut. *Ergo*, el este întotdeauna o transcendere.

21. Spaţiul ni se revelează în realitatea lui. Timpul însă niciodată; s-ar putea spune chiar că timpul nici nu există în realitate. Ceea ce noi numim „timpul“ nu este decât ceea ce ne *arată* timpul. Ceasul nu *este* timp, el doar ne *arată* timpul.

22. o revelare.

23. În text: „sunt“ în loc de „ţin“.

24. Sineitate.

25. „apercepţie sintetică“.

26. „eu gândesc“.

27. carenţă.

28. Eul este un a-exista-acum. Sau: eul este o existenţă-acum. Dar acum este existenţă. Acum = existenţă.

29. *Existenţa a ceea ce există este acum-ul*, pentru om. Acum-ul nu este nimic altceva decât existenţa a ceea ce există. El nu este un punct al timpului, deoarece este în chip esenţial diferit de trecut şi viitor. Se pune bineînţeles întrebarea cum este posibilă înşiruirea acum-ului în succesiunea temporală, dar aceasta este o altă întrebare.

30. Acum-ul conferă existenţă, este dătător de existenţă.

31. Temporalitatea este o sarcină.

32. existenţa a ceea ce există.

33. Acum-ul este întotdeauna ceva nou. Şi asta nu pentru că se întâmplă ceva nou; ci el trebuie să se întâmple ca unul nou, pentru ca astfel ceva în genere să se poată întâmpla. Ceva *este* nou numai pe temeiul acelui nou originar, care este fiecare acum. Acest nou este un „ne-încă-întâmplat“, dar nu în sensul că „până acum“ nu s-a întâmplat, ci în sensul că nu a trecut încă în trecut. „Ne-încă-întâmplat“ ca „se întâmplă acum“, aşadar nu s-a „întâmplat“ încă. Noul este ceea-ce-nu-e-încă-al-nostru, este acel punct, unde noi suntem în necunoscut. Dar el este şi acel ceva care vine spre noi. Atunci când totul a rămas neschimbat, totuşi acum-ul este nou. *Acest* acum.

34. Acum-ul este noul, iar noul este necunoscutul. Acum-ul este toate acestea nu ca „şi asta“, ci ca „=“. Acum = existenţa = noul = necunoscutul. Necunoscută în sens originar este doar existenţa, adică acum-ul, adică noul. Şi invers pentru toţi aceşti termeni care îşi sunt echivalenţi. Deoarece acum = existenţă este necunoscutul, atunci tot ceea ce a trecut este un *răspuns* la o întrebare. Necunoscutul, existenţa, trece, ca întrebare, în trecut. Astfel, ceva este „aşa cum este“ nu în mod originar, ci deoarece este un răspuns. *Aşa* este răspuns*ul*. Fiecare esenţă este un răspuns.

35. Este ea oare un răspuns?

36. Cum este ceva *ca* un răspuns? Reîntorcându-se în sine însuşi. „Sinele“ este însă tocmai acest „aşa cum este“, aşadar aceasta nu e o soluţie. *Ce înseamnă „cum“?* Ce înseamnă „*aşa*“? Fiecare lucru trecut este *întotdeauna* cumva (adică *aşa*) şi niciodată existenţă. Fiecare acum este *întotdeauna* existenţă şi niciodată *aşa*. Dar ce înseamnă „aşa“? *A păstra înseamnă a răspunde.* Totul ne este păstrat doar pentru că tot ceea ce este în trecut este fapt-de-a-răspunde.

37. Un fapt-de-a-răspunde, nu un răspuns. Nu se răspunde unei întrebări, ci faptului-de-a-întreba. Existenţa însăşi (în acum) nu este un fapt-de-a-întreba. Ea *devine* un fapt-de-a-întreba atunci când trece în trecut. „Ce?“-ul existenţei devine un „ce?“-al esenţei. *Ce anume şi cum anume este trecerea de la existenţă la esenţă?* „Aşa“-ul este o rămânere. Şi pentru că „aşa“-ul este o rămânere, ne „rămâne“ amintirea.

38. Dar de ce nu şi invers? [Adică:] „Deoarece amintirea este o rămânere, «aşa»-ul este o rămânere.“

39. Dar esenţa nu este chiar „aşa“, căci esenţa este întotdeauna în opoziţie cu ceva ne-esenţial, fie acesta *accidens*, fie non-existenţă (Ûlh). Dar *totul* este în amintire „aşa“. Noi nu trecem în mod originar între un „aşa“, care este echivalentul esenţei, şi un altceva, care este ne-esenţial. Căci tocmai acesta este semnul distinctiv al amintirii, faptul că *totul* trece în trecut ca existând „aşa“, ca un „aşa cum este“.

40. „Aşa“-ul este mai originar decât rămânerea, căci, pentru ca ceva să rămână (să fie) ceea ce este, el trebuie mai întâi să fie deja „aşa“ cum este. Dar ce înseamnă că „*rămâne*“ în amintire? Tocmai acest lucru, şi anume că „este aşa cum este“, căci durata sa nu este o problemă: şi o clipă *este aşa* cum este. A-fi-aşa-ul determină ceva ca ceva-ce-rămâne. În măsura în care ceva este *aşa*, el *rămâne* pentru noi pentru eternitate ca atare în amintire. Dar dacă noi nu putem justifica „aşa“-ul pornind de la rămânere, atunci de la ce altceva pornind? „Ce“-ul („aşa“) este un răspuns dat existenţei (acum-ului) în existenţa sa, care ni se întâmplă nouă întotdeauna „cu un fundal“. Cu alte cuvinte, existenţa, în acum, este pentru noi întotdeauna în asemenea fel, încât trimite la un „din fundal“. „Este“ ne trimite către „ce-este?“, acest lucru stă în esenţa lui. Existenţa este o punere-a-întrebării-„ce?“. Fiinţa este întotdeauna *prezenţa necunoscutului*, ca o punere a întrebării *pentru noi*. Acest răspuns este „aşa“-ul. Şi nimic altceva. În măsura în care se vădeşte că era „aşa“, răspunsul este deja dat. *„Aşa“-ul este răspunsul dat existenţei*. Atunci când putem spune despre o existenţă (= acum) că era „*aşa*“ (cum era), noi suntem deja *dincolo*, în fundal, şi am dat răspunsul. „Aşa“-ul este *locul* răspunsului dat existenţei. Existenţei i se dă un răspuns prin „aşa“.

41. „Aşa“-ul face cu putinţă întrebarea. Nu întrebarea este originară, ci „aşa“-ul. Doar pentru că există „aşa“-ul, este în genere cu putinţă o „întrebare“. Noi „întrebăm“, deoarece „aşa“-ul este în

noi. Existenţa nu este o întrebare, şi cu atât mai puţin pune ea o întrebare. Întrebarea vine ulterior, ea provine din esenţa „aşa“-ului.

42. Existenţa nu este *un* necunoscut, căci fiecare necunoscut presupune „necunoscut*ul*“. Dar nu este nici necunoscut*ul*, căci aceasta este deja o determinaţie, aşadar un „ce“, un „aşa“. Ea este faptul-de-a-întreba. Ce este faptul-de-a-întreba? El nu este *o* întrebare, căci aceasta presupune faptul-de-a-întreba. Dar nu este nici acel fapt-de-a-întreba, în care „ceva“ întreabă. *Pentru noi*, existenţa este o întrebare. Existenţa însăşi este nimicul, ca izvor a lui a-fi-aşa, întrucât ea este pentru noi un fapt-de-a-întreba. Nimicul este existenţa însăşi ca acum. Un nimic, în măsura în care ea nu este „aşa“, nu este „determinată“, în măsura în care, pentru noi, ea nu este încă „absolut nimic“, adică în măsura în care este doar un fapt-de-a-întreba. Deoarece noi ne simţim acasă doar în a-fi-„aşa“, existenţa ca acum este nimicul. Nimicul nu este în opoziţie cu existenţa, ci în opoziţie cu *ceva*, care este. Existenţa ca existenţă (= acum) este înspăimântătoare (şi este reprezentată ca nimic), deoarece ea este încă nimic, deoarece ea *doar* este. Existenţa este înspăimântătorul, în măsura în care este nimic. Căci „*ce* este existenţa?“ este deja o întrebare privitoare la „ce“, aşadar o chestiune ce ţine de trecut şi nu priveşte existenţa = acum. Existenţa = acum este nimic, deoarece, tocmai, ea nu este ca „ceva“. Faptul că ea este nimic înseamnă pentru noi ceva înspăimântător, deinÒj, căci ea nu este simplul nimic; ea nu *este* nimicul, ci ea nu este *încă* nimic, ea este faptul-de-a-întreba. *Nimicul ca fapt-de-a-întreba este existenţa*.

43. Dar ce este atunci „aşa“-ul? El nu este faptul-de-a-răspunde ce corespunde faptului-de-a-întreba privitor la existenţă, ci este *o altă existenţă*. Aceasta este acum faptul-de-a-răspunde, exact precum existenţa = acum în existenţa ei este faptul-de-a-întreba. Amândouă existenţele sunt ireductibile [la altceva]. Existenţa = acum nu este, prin faptul-de-a-răspunde, „soluţionată“ [*lit.* descompusă, înlăturată, nimicită], iar faptul-de-a-răspunde nici nu poate „soluţiona“ existenţa. Dialogul în care se află prinse cele două existenţe este *timpul*, este *omul*.

44. Existenţa, pe de-altă parte, este tocmai *ceea-ce-nu-poate-fi-întrebat*, ceea ce este dat prin sine, ca fiind *aici-de-faţă*. De fapt, nu existenţa este cea întrebată, ci doar se pune o întrebare *cu privire la* existenţă. Existenţa = aici este tocmai acel ceva „sigur“, este „evidenţa“. Întreaga înlănţuire carteziană are tocmai acest sens: de a

ajunge la o existenţă al cărei *inconcussum* să reprezinte tocmai un fapt-de-a-nu-mai-întreba-mai-departe – iar acesta este existenţa. Descartes pune la îndoială faptul că ceva (aceasta sau aceasta) există cu adevărat. *Sum*-ul este un *inconcussum*, deoarece este o existenţă. Atunci faptul-de-a-întreba se opreşte, deorece devine unul lipsit de sens, imposibil.

45. trecut.

46. Existenţa a ceea ce există este acum-ul. În măsura în care acum-ul trece, el devine „aşa“.

47. *Ceea ce* a fost este *atribuit* întotdeauna acestei lumi, el se întoarce, prin esenţa lui, în măsura în care el este, ca ceea ce este, în *această* lume. Ceea ce a fost nu este „altundeva“ (transcendent), ci rezidă în esenţa lui faptul ca el să fie *aici* acel ceva care el este, chiar dacă a trecut definitiv. Amândouă existenţele (acum-ul şi esenţa) sunt legate una de alta *într-o lume*. *„Ce“-ul este întotdeauna un ce al existenţei. Existenţa este întotdeauna un ce, care este*.

48. Cum să punem întrebarea privitoare la „ce“? Căci nu este la rândul ei orice întrebare de acest fel o întrebare privitoare la „ce“? „Ce este «ce?»-ul?“ este, în mod sigur, o întrebare incorect pusă. Dar atunci cum să întrebăm? Pe de-altă parte, dacă „ce“-ul este în esenţa lui un fapt-de-a-răspunde, atunci trebuie să existe o întrebare, al cărei fapt-de-a-răspunde este acest răspuns.

49. „Ce“-ul este o chestiune de existenţă-fundal. „Ce“-ul explică ce anume este „în spatele“ existenţei. Căci eu nu pot să-mi reprezint nici o existenţă fără a-mi reprezenta *ceva*, ce este. Acest *ceva*, care este, este oarecum dincolo, în spatele existenţei, şi constituie existentul acestei existenţe. „Ce“-ul este aşadar (v. p. 41) o aducere înapoi. „«Ce» este?“ – este întrebarea esenţei. Esenţa ar fi prin urmare aducerea înapoi a existenţei la subiectul ei. (În genere, orice esenţă este o subiectivizare.) Dar nu cumva această aducere înapoi are loc pentru că ceea ce a trecut este în spatele meu, aşadar *înapoi*? Trecerea acum-ului în trecut este o mergere înapoi şi astfel esenţa nu este nimic altceva decât aducerea înapoi. Dar astfel nu facem decât să determinăm identitatea esenţei cu trecutul, şi anume: Deoarece ceea ce a trecut merge înapoi, esenţa (ce-ul) este o mergere înapoi. Deoarece trecutul ne *rămâne* (ne este păstrat), esenţa este ceea ce rămâne. Deoarece trecutul nu poate fi schimbat, esenţa este *perennis*. Deoarece ceea ce a trecut îi revine acum-ului, este substituit acum-ului, esenţa este *sub-stans*. Esenţa esenţei şi a

trecutului sunt identice. Trecut = esenţă. Dar întrebarea rămâne în continuare: de unde „ce“-ul?

50. Atunci când simţim ceva, în acum nu este *decât* o întâmplare. Nimic nu se întâmplă, ci doar s-a întâmplat (se?). Acel „*ce* este“ al acum-ului precedent (care a trecut în trecut) este în următorul acum, dar *lângă* (*sub*) întâmplare, iar întâmplarea devine ea însăşi un ceva, care se întâmplă. Întâmplarea (= existenţa) este identificată cu „ce“-ul ei şi prin asta existenţa întâmplării devine un „ce“ care, prin faptul că este *acelaşi* ca şi mai înainte, *este* acum acel ceva, care este. Aşa *sunt* toate lucrurile lumii.

51. Ce este aici „acelaşi“? Ce se repetă? Nu existenţa, căci acum-ul este repetabil doar în caracterul lui de acum, dar nu şi acum-ul, căci el este, tocmai, irepetabilul. Dar nici esenţa, căci ea *rămâne* în mod etern aceeaşi şi nu *devine* abia prin repetiţie. Nu esenţa este cea care *se* repetă. Dar dacă nici existenţa (= acum) şi nici trecutul [nu se repetă], şi dacă esenţa lucrurilor ca existând este constituită de repetiţie, ce anume se repetă, sau ce este această repetiţie? *Este întrunirea esenţei cu existenţa – iar aceasta este timpul*.

52. Existenţa vine *înaintea* esenţei. Existenţa este „noul“ şi doar atunci când ea a trecut, devine esenţă. Aşadar, esenţa este cea care vine în mod esenţial *după*. Dar, în măsura în care ea „întemeiază“ existenţa, ca acel „ce“ a ceea ce este, ea se arată dimpotrivă ca un *prealabil*, deoarece existenţa este, tocmai, doar ceea ce este şi prin faptul că este ceea ce este. „Ce“-ul trage existenţa înapoi şi, într-un fel, o absoarbe în sine. Existenţa devine ceea ce este, ea este *doar* ceea ce este, aşa şi aşa. Astfel, întrebarea cu privire la faptul că existenţa este este expediată.

53. 1) Este (= acum). 2) (Este →) ceva (= trecut) 3) Ceva-ul *este*. 4) Ceva-ul este aşa şi aşa.} Acum + trecut = timp.

54. Dar oare nu cumva întrebarea privitoare la „ce“ este o întrebare privitoare la „cine“?

55. „ce“-ul.

56. Esenţa nu este expunerea, explicarea proprietăţilor, ci este temeiul *din care* ies la iveală proprietăţile ca atare.

57. „Ce“-ul însă răspunde întrebării privitoare la cine, şi anume în aşa fel încât îl dizolvă. „Ce“-ul păşeşte în locul lui „cine“, dar nu anihilându-l, ci ca un „ce“ al lui „cine“, prin care acesta trece într-o formă goală.

58. Temeiul păstrării este ce-ul. În măsura în care o existenţă trece într-un ce, el [ea?] este păstrat. *Ce*-ul este întotdeauna păstrare. O existenţă nu este „păstrată“, ea *există*, iarăşi şi iarăşi, cu fiecare acum. Dar în măsura în care ea este un *ce*, se *fixează* ca atare şi este păstrată. Ce-ul este aşadar fixare, aşadar păstrare. Ce-ul nu fixează ceea-ce-s-a-întâmplat undeva (de exemplu în memorie), ci este *el însuşi* păstrare. Esenţa acum-ului – ca atare – este, tocmai, aceea de a nu fi păstrat, ci de a se suprima conservându-se. Acum-ul este iarăşi şi *iarăşi* acum.

59. „Iată, aşadar, subiectul cercetat şi controversat şi în vechime, şi acum, şi pururea: ce este ceea-ce-este…?“ (*gr.*).

60. Hegel, *Fenomenologia spiritului*, pp. 59–67.

61. adecvarea, potrivirea dintre lucru şi intelect (*lat.*).

62. Întrebarea este viitorul sau – mai bine spus – viitorul este întrebarea. Deoarece există un viitor, există şi o întrebare. Şi există o întrebare pentru că există un trecut ca răspuns. Trecutul este, în esenţa lui, răspuns. Răspunsul cauzează întrebarea ca atare. Întrebarea nu este *înaintea* răspunsului, ci invers, răspunsul face cu putinţă o întrebare. De aceea trecutul şi viitorul sunt legate în mod intim şi esenţial. Se obişnuieşte a se pune întrebarea „*ce* va aduce viitorul“. Ce-ul este propriu într-un mod la fel de esenţial viitorului ca şi trecutului, doar că el, ce-ul, îşi are originea în trecut. Timpul este tocmai legătura trecutului cu viitorul. Acum-ul este *în afara* timpului, el *nu este timp*. Existenţa este şi cu asta basta. Timpul există doar în această curgere dinspre viitor către trecut ca sferă a lui „ce“. Deoarece trecutul expune existenţa ca un „ce“, se deschide *ce-va* care este dincolo, viitorul. În determinaţia viitorului ca „*acel ceva* care nu este încă un existent“, „acel ceva“ este esenţial. „Nu-încă“ este întrebarea originară. „Existent“ nu este aici folosit decât în sens impropriu. Toate acestea se ţin laolaltă doar în raport cu existenţa = acum, deoarece noi, tocmai, suntem existenţa = acum.

63. Dar poate că viitorul nu este întrebarea originară, ci una derivată, căci există şi o întrebare a trecutului (problemele istoriei, de exemplu: cine era Napoleon?). Treapta „ce“-ului ca răspuns face cu putinţă întrebarea ca atare, adică cercetarea „adevăratului“ „ce“; or, acest lucru se găseşte deja în domeniul lui „ce“. Viitorul ar fi, prin urmare, totuşi întrebarea originară, deoarece el pune întrebarea privitoare la *a-fi*-„ceva“ şi nu cu privire la „ce“-ul „adevărat“. Viitorul este posibilitatea reîntoarcerii „ce“-ului ca „ce“ în existenţă. Or, această reîntoarcere este în mod esenţial întrebare,

trezeşte întrebarea. Dar întrebarea este aceea dacă existenţa se lasă explicată prin „ce“, iar acesta este *sensul*. Sensul este aşadar reîntoarcerea „ce“-ului ca temei al existenţei. Iar viitorul este cel care dă sens existenţei. Trecutul este un răspuns, dar nu un răspuns la o întrebare, deoarece existenţa nu este o întrebare. Abia ulterior, când „ce“-ul (care este un răspuns) intră în relaţie cu existenţa (în întoarcere), atunci este pusă o întrebare, iar acest lucru este viitorul.

64. Întrebarea privitoare la t… tÕ Ôn? [ce este ceea ce este?] ascunde în sine durata. Ştim „ce“ este ceva şi prin aceasta ştim că acest ceva va dura atât de mult cât este el acest „ce“. El nu mai *este* – gândim noi – dacă nu mai este *asta*. Deşi ştim cât se poate de precis că „ce“-ul său nu spune nimic despre existenţa lui. El ar putea în fiecare moment (gândit în mod *absolut*) să nu mai fie. Atunci când nu mai este, noi credem că acest lucru s-a întâmplat pentru că asta şi asta nu mai este aşa şi aşa, în măsura în care stătea într-o anumită relaţie. Prin aceasta, existenţa este din nou dată la o parte, existenţă care este întotdeauna *lângă* toate acestea ca ceva *în afara* lor. Existenţa nu este, într-adevăr, niciodată explicată prin „ce“. (Nici măcar explicabilă, aşa cum demonstrează Aristotel.)

65. Întrebarea privitoare la existenţă nu este „*Ce* este existenţa?“. Mai degrabă, existenţa este ascunsă, ratată prin această întrebare privitoare la „ce“. Există oare în genere o „întrebare“ cu privire la existenţă, de vreme ce noi (aşa cum a fost arătat mai sus) punem orice întrebare îndreptând-o spre viitor şi venind astfel din trecut? Nu. Nu suntem noi oare (în genere) oameni care întreabă – cu alte cuvinte oameni ai trecutului – atunci când întrebăm? Ba da. Orice explicaţie – oricât ar fi ea de ştiinţifică şi necesară – este o explicaţie *indirectă* a existenţei. „Lucrurile se vor întâmpla *aşa*“, am putea noi spune. Iar necesitate înseamnă „doar ceea ce ţine de existenţă“. *Dacă* va fi, acest lucru este încă sub semnul întrebării. *Existenţa nu este dată decât prin existenţă*.

66. Aşadar, existenţa nu poate fi chestionată, dar ea *poate sta totuşi sub semnul întrebării*. Cu alte cuvinte, ea este independentă de explicaţiile noastre, este străină, ceva cu totul diferit. „Se va întâmpla aşa şi aşa.“ Dacă însă aceasta se întâmplă sau nu, vom vedea abia în acum. Aşadar în existenţă. Până atunci, existenţa stă sub semnul întrebării. Acum-ul însă nici nu poate fi chestionat şi nici nu stă sub semnul întrebării. El este lipsit de orizont.

67. *Conştiinţa.* A fi conştient înseamnă a nu mai trăi existenţa în caracterul ei de acum, adică a nu mai trăi în chip autentic. Cu cât

mai conştient, cu atât mai străin de existenţă. Nu suntem conştienţi de un obiect, ci de existenţă, atunci când se face deosebirea între S[ubiect] şi O[biect]. În conştiinţă suntem conştienţi de această relaţie ca de un „aşa“. De aceea, conştiinţa nu este eu-l propriu-zis, ci tocmai non-eul, obiectivul, ca relaţie a unei totalităţi.

68. „Ceva“ este pentru noi ceea ce lucrul este în sine, iar noi numim aceasta prin „în spatele“ lucrului sau „sub“ (*sub-stans*) lucru. Acest „în spate“ sau „sub“ nu este însă o denumire spaţială, ci una temporală. El este „în spatele“ nostru, în trecut, el este „sub“ existenţă, vârât sub existenţă venind din trecut. Existenţa este în faţă, ceva-ul este „în spate“ sau „sub“ ea, şi de aceea existenţa devine un fainÒmenon. Existenţa *apare* ca ceea ce este, dar ea nu *este* acest ceva, ea este doar în chip mijlocit astfel, prin intermediul trecutului. Astfel, existenţa devine o lume de umbre – Platon, un fenomen – Kant, fenomenologie – Hegel. Acest lucru se vede tocmai din faptul că „ceva“-ul este inadecvat pentru întrebarea privitoare la existenţă. Esenţa nu surprinde niciodată existenţa şi nici nu o poate surprinde vreodată.

69. „Este“-le este chiar inadecvat. Un lucru este sau nu mai este atât timp cât el este *acel* ceva *care* este (v. p. 58). Dar aceasta nu are nimic de-a face cu existenţa reală. Existenţa reală nu „*este*“ acum, pentru ca apoi să nu mai fie. „Este“-le este numai pentru întreg, adică pentru acum. Celălalt [„este“] nu este decât o posibilitate de recunoaştere.

70. Trebuie să gândim relaţia, ba chiar echivalenţa dintre întâmplare şi mişcare. Deoarece nu mai înţelegem existenţa ca pură întâmplare a acum-ului, noi nu mai putem gândi întâmplarea (aşadar timpul) decât ca mişcare. De aici şi determinaţia aristotelică a timpului prin şi în mişcare. Mişcarea, şi în general schimbarea, înseamnă: „a nu mai fi aşa cum era.“ Ca atare, ea presupune o atenţie îndreptată către acum, dar *pornind de la trecut*. Fiinţa ca acum se iveşte, dar privitorul se află în trecut.

71. În genere, trebuie să ne gândim de ce: întâmplare = existenţă-timp şi prin aceasta poziţia Heraclit-Parmenide: fiinţa este schimbare, căci în schimbare se iveşte existenţa pură ca acum, un lucru pe care Heraclit l-a presimţit. Existenţa este persistenţă, unu, deoarece acesta este singurul drum pentru „prinderea“ existenţei, şi anume prin esenţă (= fapt-de-a-fi-aşa), iar aceasta este trecutul. Amândouă sunt însă nişte moduri false de a pune problema, deoarece pornesc de la timp şi nu de la existenţa pură. *Este* şi un alt

drum, şi anume cel al existenţei. Ce se întâmplă? *Ceva*, aşadar fapt-de-a-fi-aşa. *Fiinţa nu se întâmplă, ci este.* Pentru ca ceva să se întâmple, existenţa trebuie deja să fie.

72. Atunci când spun: „această foaie de hârtie“ – „această“ nu este o identificare, nu este un Ð aÙtÒj (*ipse*), deoarece nimic nu este identificat (căci nu este ca şi când eu aş identifica foaia obiectivă [*lit.* „care stă în faţa mea“] cu reprezentarea foii sau a conceptului); ci existenţei îi este substituit ceva, iar acesta este ceea-ce-a-trecut, ca fapt-de-a-fi-aşa. „Această foaie de hârtie“ înseamnă: „aceasta este o foaie de hârtie“, iar acest lucru nu este o „referire“ la existenţă, căci *existenţa* nu este astfel nici explicată, nici surprinsă. Este trecerea în lumea esenţei, aşadar trădarea existenţei.

73. faptul-de-a-fi-aşa.

74. Existenţa este întotdeauna *aici-de-faţă*. Dar ea este nu numai întotdeauna aici, ci este de asemenea întotdeauna *ceva nou*. Fiecare acum este unul nou. Acest fapt nu îi este propriu, ci este determinat de structura noastră. Noi trăim de fiecare dată într-o lume nouă şi veche. Fiecare acum este pentru noi tot ceea ce este *aici-de-faţă*, şi, pe lângă aceasta, el este şi *acum-ul care a trecut*, pe care lumea *ca atare*, aşa cum este ea, îl introduce în acum-ul de fiecare dată. Abia atunci fiecare acum este unul nou. Prin aceea că lumea este „esenţializată“, noul acum este resimţit ca unul nou, iar esenţa ca ceva trecut (care vine din spate), iar relaţia este o „durată“. *Faptul esenţial că esenţa nu se întâlneşte cu existenţa face cu putinţă ceva de felul duratei, al timpului*.

75. Clipa care a trecut nu este doar o clipă „trecută“, una care a mers înapoi, ci ea este şi o clipă *care rămâne*. Acum-ul care a fost rămâne de fiecare dată în acum-ul de acum ca „faptul-de-a-fi-aşa“ al lui, ca un conţinut. Noi nu suntem niciodată „liberi“ pentru existenţa acum-ului, ci suntem întotdeauna *laolaltă cu* ceea ce rămâne (ca fapt-de-a-fi-aşa) al celui care a trecut. S-ar fi putut ca fiecare acum (= existenţă) să se piardă pentru eternitate. S-ar fi putut ca fiecare acum să treacă, prin trecut, direct în transcendenţă. Dar lucrurile nu stau aşa. Ceea ce a trecut rămâne, el persistă, ca un „aşa“, în acum. De aceea, comprehensiunea existenţei de care dăm dovadă concepe în mod esenţial existenţa ca persistenţă. Spunem că ceva „este“ atunci când persistă într-un anume fel. Nu facem apel la memorie pentru a scoate de acolo acum-ul care a trecut, ci acesta rămâne, prin structura lui, în acum-ul de acum. Doar pentru că

lucrurile stau astfel este posibil în genere ceva de felul schimbării, al mişcării, al noului.

76. V. nota 60.

77. „existentul în întregul său“.

78. Întrebarea dacă ceva este adevărat, nu este întrebarea dacă acesta există. Dacă ceva există – acest lucru nu poate *fi* decât în acum, iar acesta nu este existenţa ca persistenţă, ci doar existenţa-acum. Dacă el este „adevărat“, este cu totul altceva, o altă existenţă.

79. *Existenţa este numai fapt-de-a-fi-aici-de-faţă*.

80. a-fi-ca-ceva.

81. „A-fi-aşa“-ul este ca un răspuns la întrebarea „ce este existenţa?“. Fiecare afirmaţie (fiecare judecată) este un răspuns, o explicaţie. Existenţa *este* ca fapt-de-a-fi-aşa (aşadar nu ca acum) *o întrebare*. *Deoarece a-fi-aşa-ul este un răspuns, este cu putinţă dialogul, aşadar limba.* Deoarece între om şi existenţă (ca a-fi-aşa) există o întrebare şi un răspuns (care-şi corespund una alteia), dialogul omenesc este posibil.

82. Ceva „ca ceva“ nu este doar o altă existenţă, ci el modifică „lucrul individual“ (existentul) ca atare. Esenţa (a-fi-aşa) nu exprimă existenţa. Dar nu numai atât, ci nepotrivirea ei se trădează şi prin aceea că nu poate niciodată să refacă legătura cu lucrul individual, cel puţin nu cu mijloacele limbii.

83. „Ca“-ceva-ul este, de cele mai multe ori, raportat la existenţa-acum ca conştiinţă. Conştiinţa este în amintire (în „ce“) momentul lui *praesens*, al lui „întotdeauna-*praesens*“. Prin aceasta, *praesens* devine acum, adică clipă. Fragmentat, o urmare a lui a-fi-acum.

84. Existenţa ca ceva se înmulţeşte în fiecare clipă. Dinspre acum mereu alte „ce“-uri vin în memorie. Acest „vin“ este însă esenţial. Existenţa devine sursă. Existenţa devine „un-fapt-de-a-veni-în-trecut“ şi acest fapt este o mergere înapoi. Înmulţire înseamnă însă în acelaşi timp a se umple, a deveni mai mult. În acest sens se merge mereu înainte, se adaugă ceva. Iar aceasta are loc ca o mergere înainte. Această mergere înapoi, care este în acelaşi timp o mergere înainte, este timpul. Timpul nu este aşadar o distanţă, care se întinde într-o direcţie (trecut, prezent, viitor), ci un mers-înapoi-înainte.

85. Mergând înapoi în memorie, „eul“ rămâne în acum. Acest a-fi-acum ca „eu“ al conştiinţei (al „subiectului“) este un *moment*. Prin aceasta, „acum“-ul devine moment, iar timpul, adică *timpul*

pur, naşte o succesiune de momente, care este străină întâmplărilor, *o succesiune goală, de momente.*

86. „Ca“-ul (esenţa) este un lucru ce ţine de trecut. Dar, ca esenţă, el trimite către o altă lume, el transcende. Transcendentul determină şi face cu putinţă ceva de felul temporalităţii. Doar privind dinspre transcendent este posibil ceva de felul temporalităţii, şi anume: rămânerea în fiinţă, dar având direcţia către transcendent („adevărul“), cauzează temporalitatea.

87. conştiinţă.

88. Transcendenţa este inversarea aşa-numitei ireversibilităţi a curgerii timpului. În mod obişnuit, curgerea timpului (curgerea cosmică, curgerea timpului lumii) este reprezentată ca o rostogolire a întregii lumi dintr-un acum în următorul, în sensul trecut–viitor. Se spune că nu ne-am putea reprezenta în alt fel timpul – aşadar ireversibilitate ca esenţă a timpului (a curgerii timpului, mai precis spus). Dar dacă ne reprezentăm acum-ul ca un punct static, în care momentele viitorului urmează unul altuia, pentru a trece apoi la rând în trecut, atunci acest lucru este reprezentabil. Dar încotro se duc ele? Aici problema e delicată, căci în cazul reprezentării obişnuite a timpului se crede că aşa este „normal“, deoarece momentele viitorului nu au venit încă, aşadar ele vin mai târziu sau, pentru a mă exprima în mod obişnuit, „noi suntem cei care venim după aceea“. Dacă lumea nu se *mişcă* în cadrul curgerii timpului, cu alte cuvinte dacă existenţa (ca acum) este aceeaşi, atunci direcţia poate fi şi cea inversă. Dar *sensul* este atunci unul cu totul diferit: momentele viitorului trec dincolo în trecut, unde sunt păstrate şi ajung să fie *adevărate*, adică abia acolo sunt ele în mod propriu ceea ce ele sunt în mod absolut. Aceasta este transcendenţa. De exemplu: în creştinism orice faptă (înţeleasă ca faptă făcută, aşadar *trecută*) este reluată în chip absolut pentru a fi judecată (Judecata de Apoi), şi anume în *caracterul ei absolut*, în *eternitate*. Direcţia „reală“ („lumească“) a curgerii timpului nu are importanţă (ba chiar induce în eroare). Absolută este ipostazierea trecutului ca loc al semnificativului ce trece în absolut al fiecărui acum. Lumea „merge“ dinspre viitor spre trecut, aşadar înspre ceea ce este posibil în general ca absolut.

89. Abia transcendenţa îi dă *acestei* lumi substanţialitatea ei. Deoarece există o lume sau o existenţă (esenţă)-*Dumnezeu*, cunoaştem esenţa fiecărui lucru, adică acel ceva „de unde“ el se întoarce ca ceea ce este. Aşa precum faptele fiecărui om îşi primesc

sensul abia prin judecata lui Dumnezeu, fiind astfel fiecare din ea *păstrată*, de aceea este în genere *fiecare* lucru ceea ce este, fiecare întâmplare în mod esenţial una, – substanţialitatea lumii. Şi invers: atunci când transcendenţa a dispărut din *Weltanschauung*-ul nostru, atunci a început şi lupta împotriva substanţialităţii. De când am pierdut sensul transcendeţei, de atunci *noi* (şi lumea) *suntem dialectici*.

90. Linie de hotar (*lat.*). În manuscris: *limen*, „prag, hotar".

91. Faptul-de-a-fi-conştient este treapta secundă a existenţei. Existenţa este acum-ul *şi abia apoi* suntem conştienţi de ceea ce i s-a întâmplat fiecăruia. Eu nu sunt conştient de existenţă (de acum) (ci doar de obiecte şi de conştiinţă), ci *existenţa este în acum*, şi anume ca ceea ce este echivalent (existenţa = acum). Dar, în măsura în care ea trece, devine conştientă. Nu doar obiectele, nu doar conştiinţa, ci întreg acum-ul care a trecut. Eu nu pot fi conştient de acum (în sens propriu), căci acum-ul este tocmai izvorul (izvorul ce *precedă*) al fiecărei conştiinţe colorate cumva intenţional şi ontologic. Fiinţa este *limes*-ul conştiinţei. Aşadar, întregii psihologii trebuie să-i fie comutată perspectiva, şi anume dintr-una spaţială într-una temporală. Dar ea nu este nici „temporală", ci totul trebuie gândit în acest context metafizic fiinţă–conştiinţă. Căci atunci când încerc să gândesc sau să exprim acum-ul, acesta este deja acum-ul trecut, devenit obiect, aşadar acum-ul devenit conştient. Atunci când spun „Eu gândesc acum", de fapt acum-ul la care m-am referit era: „eu gândesc că eu gândesc." Or, aceasta nu este o supra-construcţie oarecum pur logică (obiecte de nivel secund), ci este noul obiect, deoarece acum-ul este deja în altă parte, şi anume de fiecare dată în poziţia pe care nu o pot indica decât abia *ulterior*. Or, asta înseamnă că *nu pot gândi simultan acum-ul, că el nu poate fi pentru mine un obiect*. † a gândi = a reflecta, gândirea = reflecţie. † Dar eu pot foarte bine gândi un acum trecut, şi anume oricare acum. Dar conştiinţă = a avea un obiect. Aşadar, nu suntem niciodată conştienţi de acum (de acum-ul, aici, [aşa] cum durează [el], înţeles în întreaga plinătate a faptului-de-a-fi-acum). Acesta este contrariul modului tradiţional de a vedea lucrurile, care crede că suntem conştienţi tocmai de ceea ce se întâmplă în fiecare clipă, acum. În sens *propriu*, noi nu avem conştiinţa trăirilor nereflectate.

CAIET DESPRE VIITOR
(1975; 2000)

10 martie 1975

Trecutul este ceea ce *ştiu* că s-a întâmplat şi nu pot să schimb. Îmi *vine* în prezent prin amintire.

Viitorul este ceea ce *nu ştiu* că se va întâmpla şi (în gândurile, în „proiecţia“ mea) pot să schimb.

Pleacă din prezent prin imaginaţie.

Aşadar, simplist, trecutul e domeniul memoriei, iar viitorul, al imaginaţiei.

Dar cum sunt cu putinţă „memoria“ şi „imaginaţia“? Memoria şi imaginaţia sunt facultăţi care-mi îngăduie să reconstruiesc trecutul şi să proiectez viitorul, sau invers, o structură temporală fundamentală a mea face cu putinţă ceva precum „memorie“ şi „imaginaţie“?

Viitorul este deci în „posibil“. Ce este „posibil“? Orice, nu? Dar mai întâi ce e mai aproape şi asta este posibilul meu. Ce e posibilul meu? Variază după vârstă. Cu cât înaintezi în vârstă, firește, conul posibilului se îngustează şi creşte cel al trecutului. Asta îţi schimbă şi prezentul. Cum?

E curios cum Husserl în *Zeitbewußtsein* îşi bizuie toată analiza pe trecut (retenţie etc.) şi [nu spune] nimic despre viitor.

Sigur, există şi o proiecţie a trecutului în viitor. Este „previziunea ştiinţifică“, bazată pe: natura funcţionează numai conform legilor, deci dacă din cum s-a întâmplat cunoşti legea, poţi prevedea ce se întâmplă în viitor.

Existenţial însă, posibilul e „orice“. La prima gândire, depinde de vitalitatea ce o ai. Pentru unii

e posibilă şi cucerirea Everestului, iar pentru Oblomov mai nimic.

În mare, posibil e ceea ce:

1. pot să fac eu;
2. poate să mi se întâmple.

Nu au nuanţe de bine-rău exclusiv. (Eu pot prevedea că am să fac o prostie, şi invers: mi se poate întâmpla să câştig la loto.)

Dar se gândesc „îngemănate“ (1 şi 2).

Spre deosebire de trecut, viitorul nu e clar etapizat, nu e *datat*.

Pentru trecut, am cronologia exactă, în viitor e mai mult incertă. Sigur, pot să mă gândesc ce o să fac mâine sau săptămâna viitoare sau când o să fiu mare, dar nu e rigid şi cele mai importante [lucruri] sunt *incerte* în timp.

Se poate trăi în trecut, în prezent sau în viitor. De obicei se trăieşte amestecat şi poate de aici începe firul. Dar cred că „normal“ se trăieşte în viitor, chiar la bătrâneţe.

Regretul, căinţa, amintirea, istoria, ştiinţa, cultura sunt trăire în trecut.

Dragostea („fizică“), sărbătoarea, joaca sunt trăire în prezent.

Aşteptarea, speranţa, frica, voinţa sunt trăirea viitorului. Ca exemple doar.

Dar posibilul nu e numai viitorul, poate fi şi trecutul sau [poate fi] nedeterminat temporal (în ştiinţă, de exemplu). Atunci: ce fel de posibil *special* e viitorul?

1 mai 1975

— viitorul înseamnă pe de o parte nesiguranţă (incertitudine), deci nelinişte, îngrijorare; pe de-altă parte, speranţă, deci avânt.

— dar „viitorul“ este ceva care nu există, în două sensuri:

1. o dată (analogic cu trecutul) fiindcă este ceea ce „încă“ nu există (aşa cum trecutul este ceea ce nu „mai“ există) – dar poate fi prevăzut eventual şi structurat pe măsura previziunilor. Acest sens este însă derivat din:

2. „nu există“ fiindcă – spre deosebire de trecut, care prin memorie e în mine şi pentru care am „dovezi“ – viitorul nu e nimic altceva decât ideea mea că noţiunea de viitor are un sens, că *este* în mine.

Cu alte cuvinte, analizând viitorul mi se dezvăluie că el se reduce la, să zicem, o structură, o constituantă a mea pur şi simplu şi nimic altceva, şi pe această bază se poate deriva „previziunea“, adică „viitorul concretizat“, să zicem.

Şi atunci la fel e şi cu trecutul: numai fiindcă trecutul e o constituantă a mea pot să reţin ce a fost şi să înţeleg anumite obiecte ca „dovezi“ ale trecutului.

Aşadar, problema viitorului şi a trecutului sunt numai în mine, ţin de existenţa mea, nu şi de cea a lumii obiectelor. Adică sunt numai într-o existenţă „individuală“.

Cum sunt într-o existenţă individuală? Cum e viitorul în mine?

Pare mai uşor de răspuns cum sunt eu şi viitor[92], şi Heidegger aşa a răspuns.

5 mai 1975

Viitorul e pentru mine (noi) domeniul lui „a face“, atât în sens tehnic (mişcări, opere etc.), cât şi în sens moral-social. Fapta implică viitorul.

8 aprilie 2000

Trecutul este factual, viitorul e vizionar, simbolic. În secolul XX nu mai e aşa.

Un alt drum ar fi că viitorul este o dimensiune a timpului, ca atare: timpul simbolizat prin săgeată implică un „viitor“ atâta vreme cât există. Aici

timpul e conceput aproape perfect analog cu mişcarea.

Viitorul nu există „obiectiv“.

În secolele XIX şi XX Istoria se desparte de „trecut“ şi se „umanizează“, se „socializează“. Devine:

1. factuală, dar „faptele“ sunt *alese* de om şi, ca atare, [devin] o interpretare;

2. interpretarea *aparţine* prezentului, dar ca *Zeitgeist*.[93]

Note

92. În această frază, accentul pare a cădea pe cuvântul „şi“: „Pare mai uşor de răspuns cum sunt eu *şi* viitor“; totuşi, ar fi mai natural să citim: „Pare mai uşor de răspuns cum sunt eu în viitor.“

93. spirit al timpului (*germ.*).

CHRONOS II
(1978; 1979–)

În acest caiet, Alexandru Dragomir şi-a numerotat gândurile, încercând probabil să şi le sistematizeze mai bine. Propoziţiile, frazele şi fragmentele numerotate nu se succed în ordinea lor firească. De exemplu, după propoziţia 2.01.6. urmează un fragment numerotat 1.04.1. Pe măsură ce scria, Dragomir reformula propoziţii sau fragmente anterioare sau introducea altele noi, dar care se refereau la probleme tratate anterior, rupând astfel ordinea numerotării. Am fi putut să ordonăm fiecare propoziţie sau fragment în ordinea crescătoare a numerotării. Am preferat însă să păstrăm ordinea în care apar în acest caiet. Pe ultima pagină există o legendă a numerotării: „1 = prezentul, 2 = trecutul, 3 = viitorul, 0 = timp, 4 = domenii legate de timp.“

[27 noiembrie 1978 – 27 decembrie 1978]

1. *Sein* = Prezent şi Prezent = *Sein*.

1.01. *Sein* nu are alt înţeles decât prezent şi prezentul nu are alt înţeles decât *Sein*.

1.01.1. *Sein*-ul poate fi înţeles (şi este îndeobşte înţeles) ca tot ceea ce există şi – astfel – ca opus *Nicht-Sein*-ului, dar acesta e deja un înţeles derivat al lui, fiindcă „ceea ce“ există este deja un *So-Sein* şi implică trecutul. *Sein*-ul mai poate fi înţeles ca ceea ce revine tuturor lucrurilor, pe lângă ceea ce sunt, ca existând, adică: toate lucrurile şi lumea care există, există, dar astfel reducem tocmai *Sein*-ul (în al doilea „există“) la prezent, la există acum.

1.01.2. Ce exprim prin „Prezent“ (abstracţie făcând de trecut şi viitor, care nu sunt) altceva

decât *Sein*? Nimic. Ce exprim prin *Sein* altceva decât prezent? Nimic. (Ambele luate pure.)

1.02.1. Dacă *Sein* = Prezent şi Prezent = *Sein*, nici *Sein*-ul, nici Prezentul nu mai prezintă pseudo-probleme (de ce „Prezentul nu există, fiindcă e veşnic schimbător“ sau „*Sein*-ul e altceva decât *Seiendes*, înăuntrul sau în afara lor“.)

1.02.1. Nici problema subiect–obiect nu există în *Sein* = Prezent. Prezentul nu este o conştiinţă de acum, ci *Sein*-ul este numai acum, înainte de orice, străin de orice „subiect–obiect“. Nu sunt eu şi lumea, ci numai *Sein*-ul care are un singur înţeles: acum.

1.03. *Sein*-ul nu semnifică Prezent şi Prezentul nu semnifică *Sein*, ci *Sein* şi Prezent sunt una şi aceeaşi. La aceasta trebuie să ajung ca să fiu la origine, la ceea ce sunt ele „pure“.

1.03.1. Deasupra lui „pure“ este un noian de sensuri a căror alcătuire şi rost trebuie lămurite ca să pot cu adevărat pricepe „bătaia“ lui *Sein* = Prezent.

1.03.2. Tot noianul de sensuri peste *Sein* = Prezent îşi trage izvorul din „timp“ – ca trecut–prezent–viitor.

1.04. *Sein* = Prezent elimină *Nicht*-*Sein*-ul, adică nu există un contradictoriu la *Sein*.

2. Trecutul – se spune – este „ceea ce nu mai este“.

2.01. Cum poate fi ceea ce „nu *mai* este“? „Mai“ contrazice principiul [non-]contradicţiei: *ens non est non-ens* (*idem sub eodem respectu non potest simul esse et non esse.*)[94] Dar trecutul nu „mai“ este. Adică nu este, dacă „este = prezent“ (deci originar), dar a fost un „este“ când a fost prezent, deci definim trecutul prin ceea ce este de definit (a fost = trecut).

2.01.1. „Ceea ce nu mai este“ implică:

a) Nu este, ca existent.

b) Este (într-un anumit fel).

g) Nu „mai“ este.

Deci, trecutul nu este, dacă luăm „este“ în înţelesul lui originar de „acum“, dar cumva tot este, de vreme ce vorbim despre el şi ştim despre ce vorbim, şi putem spune că „nu este“-ul lui e determinat ca un „nu mai este“, adică cumva legat de este = acum, adică de prezent.

2.01.2. Ce înseamnă „mai“? (sanscrită: *mah-ā* = mare; greacă: mšg-aj; latină: *magis*, *magius*; germană: *mehr*; engleză: *more*; franceză: *plus*) în româneşte [„mai“] vine de la *magis* = „mai mare“, „mai mult“. La fel în franceză (*n'est plus*), germană (*ist nicht mehr*), engleză (*is no more*), italiană (*non è più*). Sensul acesta de „mai mult“ e păstrat în româneşte în comparative („mai aproape“ = mai multă apropiere, „mai bun“ = mai multă bunătate etc.), alături de cel de „aproximativ“, „aproape“, „cât pe ce“ şi de cel de „în plus“.

Ei şi?

În acest „mai“ înţelegem încă: „în plus“, „aproape“. Ceea ce „nu mai este“, nu e simplu ceea ce nu mai este, ci şi un „în plus“ la „este“, un „aproape este“.

2.01.3. Cum stă un „mai“ ca „în plus“, ca „aproape este“ faţă de „ori este ori nu este“? Conform 1.4. *Sein* = Prezent elimină *Nicht-Sein*-ul şi astfel principiul [non-]contradicţiei devine aici o pseudo-problemă şi „trecutul“ o dovedeşte (a nu se confunda *Nicht-Sein* = *Nichts* cu *Nicht sein* = *es ist nicht*[95]).

2.01.4. Dar oare „mai“ nu înseamnă – cum e mai la îndemână – „încă mai“, adică: „continuă să“ („mai plouă“) şi atunci „nu mai“ = „nu continuă“, „a încetat să“? Şi „mai“ = „durată“? Dar „durată“ ne trimite iar la prezent, de astă dată la dăinuirea lui.

2.01.4.1. Dar dăinuirea prezentului = „şi acum este“ nu e posibilă fără trecut, deci înfundătură. (Soluţia cu durata bergsoniană pare un nonsens

aici, fiindcă durata presupune trecutul deja ca dat.) Iar „nu mai este“ ar însemna pur şi simplu „nu este“ ca „a încetat să mai fie“.

1.05. Se spune că „prezentul“ (= acum) se repetă, dar *Sein*-ul nu. Dar nici prezentul nu se repetă ca atare. Şi nu că doar „conţinutul“ lui se schimbă, dar „ideea“ (?!) de prezent rămâne, ci pur şi simplu prezentul nu se repetă, cum nici *Sein*-ul nu se repetă. Prezentul este, ca şi *Sein*-ul. Prezentul nu dăinuie, ci este. Această schimbare în a gândi e grea, dar trebuie făcută.

2.01.5. Se poate presupune că trecutul este numai fostul prezent. În trecut, adică, nu e decât ce a fost odată în prezent, un fel de păstrător al prezentului. În această supoziţie, trecutul nu adaugă nimic, nu aduce cu sine nimic, nu cuprinde nimic decât prezentul care a fost.

Sed:

a) prezentul care a fost este, deocamdată şi în această supoziţie, un nonsens;

b) trecutul tocmai adaugă, este altceva decât prezentul.

La a): dacă Prezent = *Sein*, un trecut ca prezentul care nu mai este Prezent (pleonastic) este un nonsens. Dacă, adică, prezentul este înţeles ca *Sein*, atunci trecutul nu are nici un sens. Dar trecutul nu e o vorbă, aşadar avem un scandal, adică o problemă greşit pusă.

Din acestea e de reţinut că trecutul se defineşte oricum prin prezent, se raportează la el, ca un prezent care a trecut în trecut. Nu tot astfel prezentul.

2.01.6. Aşadar trecutul este prezent (un prezent trecut) şi totodată nu este prezent (fiind trecut). N-ar fi contradictoriu, fiindcă nu este ¤ma.

1.04.1. Dacă prezentul = *Sein*, atunci al cui *Sein*? Existenţa cui? Ne-am obişnuit să gândim că existenţa este (nu poate fi decât) existenţa a ceva, altfel ar fi existenţa a nimic, ceea ce nu se poate.

Tocmai aceasta e prezentul = existenţa pură, nu a ceva, nu a nimic, care nu i se pot aplica. Şi invers, existenţa nu e nimic altceva, originar, decât prezentul, în afară de asta nu are sens.

Un lucru, o întâmplare, *eine Tatsache* – sau toate la un loc —, o lume, nu există decât în sens derivat, care acoperă sensul originar, adevărat. Îl acoperă atât de bine, încât ne trebuie un imens efort ca să recâştigăm existenţa pură = prezent, deşi e evidentă.

1.04.1.1. Astfel existenţa (= prezent) a ajuns pentru noi liminară şi printr-asta practic acoperită, şi anume de *quidditas*, a multe [*sic*] înăuntrul unei lumi (*Ens enim est „habens esse“ seu quidditas*)[96], iar prezentul un punct de neprins între trecut si viitor.

1.04.1.2. Existenţa = Prezent nu e nici concept, nici sentiment, nici senzaţie – toate acestea vin după el (ea). Existenţa e existenţă, e prezent.

2.01.7. Trecutul nu este „în sine“, ci numai ca evocat în prezent. Numai în prezent poate fi trecut, dar nu ca prezent = *Sein*. Simţim trecutul ca undeva „în spate“, fără să ne dăm seama că este în prezent, dar nu este prezentul. Cum este atunci?

2.02. Trecutul este ceea ce a fost în prezent şi anume aşa *cum* a fost. În prezent nu este *ceva*, în trecut totul este *ceva*. Ca şi când prezentul = *Sein* ar „trece“ în trecut devenind *quidditas*. Dar prezentul nu trece în trecut, fiindcă nu poate *fi* nimic altceva. Trecutul rămâne în prezent, dar ca „aşa cum“.

Hipostazierea trecutului stâlceşte realitatea (*Sein*-ul), o maschează.

2.02.1. Trecut = *Quidditas*

Trecutul nu este altceva decât *quidditas* şi *quidditas* nu e altceva decât trecut. În trecut se înmărmureşte totul, devine aşa cum a fost şi astfel apare lumea şi tot ce e în ea.

2.02.1. Trecutul nu este numai ceea ce a fost aşa cum a fost, ci el împinge prezentul pâna la o

graniţă, substituindu-se şi astfel lumea apare şi este aşa *cum* este. Nu trăim în prezent având şi un trecut, ci trăim cu trecutul în prezent în măsura în care trăim într-o lume a *quidditas*-ului. Suntem trecut în prezent.

2.02.2. Trecutul nu este un prezent care nu mai este (ceea ce ar fi un non-sens), ci este *cum* este totul.

2.02.2.1. S-ar părea că trecutul este un du-te-vino. Că el e trecut „undeva“ în trecut şi că îl „aduc“ în prezent, evocându-l, sau că el sub-sistă. În realitate el nu trece şi nu vine, ci noi suntem în el tot timpul, [el] formează „substanţa“ lumii noastre.

2.02.3. De fapt, ca proces de gândire, trebuie să nu gândeşti *quidditas*-ul ca trecut, ci trecutul ca *quidditas*.

2.02.3.1. Trecutul nu este altceva decât prezentul în sensul că ar exista alături de prezent, pe acelaşi plan şi că am avea: trecut–prezent. Trecutul este cu totul altceva decât prezentul, fundamental altceva. Prezentul este numai *Sein*, trecutul este numai *quidditas*.

2.02.4. Trecutul *ermöglicht erst eine Welt der Gegenstände, etwas Festes, Bestehendes und etwas Unbestehendes*.[97]

Ceva care există, şi astfel stăruie (subsistă, *besteht*) implică trecutul şi prezentul ca trecutul. *Substare* → *Substanz* n-are sens decât înăuntrul trecutului. Mai limpede în Øpoke…menon. Figurat se poate spune că trecutul zace sub prezent când e vorba de *quidditas* (că deci acoperă prezentul = *Sein sub*stituindu-i-se ca *quidditas* = trecut).

2.02.4.1. Ceva care există = *besteht*[98] înseamnă că este continuu, că „a fost şi este“ → că este cum a fost; adică tocmai trecut = *quidditas*.

2.02.5. Şi invers: nu pot să gândesc la trecut fără a gândi *ceva* aşa cum a fost, adică orice trecut îmi apare ca *quidditas*. Nu pot gândi, simţi etc. trecutul altfel decât în *quidditas*, aşa cum Prezentul = *Sein*.

Şi aici e însă valabil că nu e vorba propriu-zis de a gândi, simţi, imagina, ci pur şi simplu de un *nec plus ultra*, dar totuşi clar: Prezent = *Sein*, Trecut = *Quidditas*.

2.03. Trecutul = *So-Sein* („als“) face să apară Prezentul ca „nou“-l. Originar „nou“ şi pur „nou“ e numai prezentul, venind la el trecutul. Ceea ce face posibil orice „nou“ este clipa, care nu e nimic altceva decât „nou“, adică ireductibilă, unică, pur altceva. † „Unic“ e şi orice punct din spaţiu, dar el nu este „nou“. †

2.03.1. În „nou“, trecutul se prezintă prezentului şi prezentul se impune trecutului. („Nou“ fiind = clipa prezentă.)

2.03.1.1. Numai înăuntrul unui „nou“ pur = clipa prezentă este posibil *überhaupt*[99] *ceva* nou, noutatea. De aceea orice noutate este întâmplare. Iar când nu se întâmplă nimic, rămâne clipa pură, „noul“ originar (care este *unheimlich*[100]).

2.02.6. Trecut = *So-Sein*. Lumea (prin trecut) este (apare) aşa cum este, ca ceea ce este (als *das, was sie ist*), adică se dublează, este identică.

2.03.2. Clipa prezentă ca punct în care încetează trecutul este ceea ce se numeşte eul [frază tăiată cu creionul].

2.03.2.1. Eul („ego“) este totdeauna „dincoace“ de trecut, „puţin mai încolo“, în afara lui. Prin el însuşi *ego* este întotdeauna extrapolare.

2.03.2.2. *Ego* nu este altceva decât punctul de extrapolare (= prezent) faţă de trecut şi totodată punctul *sum* faţă de *esse*.

2.03.2.3. *Sum* nu este un *So-Sein*, nu este „*eu* exist“, ci pur şi simplu „exist“, adică punctul unde *esse* nu mai are priză asupra *Sein*-ului (= Prezent).

2.03.2.4. De aici sensul lui *cogito ergo sum*, pe care Descartes l-a intuit, dar în termeni de *esse* şi *ens* şi nu de trecut (= *So-Sein*) şi prezent (= *Sein*). *Ego*-ul transcendental, idealist, fenomenologic sunt hipostazieri „substanţiale“ care nu rezolvă

nimic, dar creează pseudo-probleme, ca atare insolubile.

2.03.2.5. *Essentia* fiind = trecut şi trecutul presupunând prezent (v. 2.01.5.) înseamnă că orice *essentia* presupune o extrapolare, un punct (= clipa prezentă) din care trecutul este trecut, (respectiv esenţa e esenţă), şi care punct = clipă prezentă îmbracă intuiţia unui *Sein*. Orice judecată este despre *cum* este ceva şi e făcută din alt „loc“ decât judecata, dintr-un *topos* funciar altul, altul prin însăşi judecata, şi pe care nici o judecată nu-l poate ajunge şi pe care îl „rezolvă“ prin suite de prezent (*regressum ad infinitum*), ignorând că orice *cum* înseamnă trecut şi că trecutul este posibil numai cu şi dintr-un prezent extrapolat.

2.02.6.1. Trecutul = *So-Sein* nu este numai trecut, el este şi prezent, adică „în prezent“. El *se substituie* prezentului = *Sein* (*substitutio* de la *sto, -are*, de unde şi *substantia*), aşa încât de fapt trăim trecutul în măsura în care el s-a substituit prezentului.

2.02.6.2. Această substituţie face ca orice *So-Sein* să fie o *identitate* cu sine însuşi. Altfel spus: *So-Sein* = identitate, ca trecut.

2.03.2.6. Trecutul nu este „locul în care lucrurile, lumea sunt aşa cum sunt“, ci *es ermöglicht überhaupt so etwas wie Ding, Welt, Etwas*[101]. De aceea *cum* este ceva poate suferi modificări (sau pot să nici nu ştiu cum este), dar că este ceva nu suferă modificări.

2.04. Trecutul = *esse* este Răspuns.

2.04.1. *Esse* nu este răspuns la întrebarea despre *Sein* şi nici nu poate fi, deoarece *Sein*-ul nu constituie o întrebare.

2.04.1.1. *Esse* este un răspuns „inadecvat“ (*eine Fehlantwort*).

2.04.1.2. *Esse* nu este răspuns la o întrebare, ci întemeiază orice întrebare, ca atare. Fiindcă *esse* = răspuns este posibil aşa ceva ca: „întrebare“.

2.04.1.3. Fiindcă *esse* = Trecut = Răspuns, este posibilă, la om, dublarea lumii, adică identitatea.

2.04.2. *Esse* este un răspuns la moarte, care e cu totul altceva decât *Sein* (nu e *Nicht-Sein*), fiind la om (la viaţă).

2.04.1.4. În afară de *esse* = Trecut = Răspuns, „principiul“ identităţii nu are nici un sens, deşi există.

2.04.1.5. Ceva este ceea ce este (identic cu sine) numai pentru un „punct“ în afara lui, care a) *este* pur şi simplu în această schemă şi căruia trecutul îi b) *este* (= *esse*), adică *aşa* cum este, fiindcă atât e trecutul. Acest *Sein* als *So-Sein* care este esenţa = trecut, formează rădăcina celor doi termeni ai relaţiei ce e identitatea.

2.04.1.6. Acest punct „misterios“ deocamdată, care este în afară, nu e conştiinţa, fiindcă şi „conştiinţa“ presupune un punct în afară (cu o clipă mai *încolo*), ceea ce nu a intuit Kant în genialul *Ich denke*[102] însoţitor.

„În afară“ nu e, fireşte, exterior spaţial şi nici transcendental, dar nu întâmplător am folosit un termen spaţial. Acest punct în afară (dincolo) este ceea ce face cu putinţă orice exterioritate: eu şi lumea în spaţiu. Spaţio-temporalitatea este deci secundară, primordial fiind onticul *Sein* = Prezent şi *Sein* = *esse*.

[27 februarie 1979–]

2.05. Lumea noastră este o lume în care ceea ce *se întâmplă rămâne*.

2.05.1. Aceste două noţiuni fundamentale: „se întâmplă“ şi „rămâne“ – fără de care nu se concepe cunoaşterea şi care sunt analizabile (*ausdenkbar*) – sunt corelate temporare. Ele sunt acoperite în toată istoria gândirii, semnalizându-se însă oriunde, de pildă în Aristotel, *Fizica* D. Ele n-au fost niciodată gândite în ceea ce sunt, după cât ştim.

2.05.2. „Se întâmplă“ a fost acoperit de Aristotel prin cuprinderea (sfera) a *ceea ce* se întâmplă

(metabol» cu subîmpărţirile ei, în care k…nhsij ca for£ (kat¦ tÒpon) are prioritate), în aşezarea naturii ca multiplicitate. „Rămâne“ a fost transformat în „Istorie“. Astfel, în antinomia: lumea este în mişcare şi lumea (fÚsij) este aceeaşi, unică, imuabilă, ceea ce se întâmplă e „Istoria“. Întrebările: „de ce se întâmplă?“, „ce înseamnă «se întâmplă»?“ şi „ce înseamnă «rămâne»?“ au fost ignorate, luate ca „date“, „de la sine înţelese“.

2.05.3. Nimic nu se întâmplă decât în ceea ce rămâne şi nimic ce rămâne nu e altceva decât ce s-a întâmplat, pentru noi.

2.05.3.1. „A rămâne“ (*beharren*) nu înseamnă „a continua“, „a adăsta“, ci „a marca“ – „a fi ca trecut care este prezent ca *ceea ce* este ce este“. Un om este viaţa lui trecută şi a predecesorilor lui, un munte, un râu e cum s-a născut, ce a păţit – ştiinţific *ablesbar*[103] sau anamnesizabil, fiindcă orice esenţă implică trecutul, *este* trecut.

1.04.1.2. „Se întâmplă“ înainte de toate „prezentul“: Prezentul se întâmplă şi asta înseamnă *Sein*. Nu că se întâmplă să cadă o frunză sau să se cutremure pământul. Dincolo de asta şi ca acestea să fie *überhaupt möglich*[104] – este întâmplarea care e prezentul şi care este propriu-zis *Sein*-ul. *Sein*-ul este în fiecare clipă a prezentului şi anume ca „se întâmplă“. *Fundamental, prezentul şi numai el se întâmplă*. Prezentul nu „există“, ci *este* existenţa. Fiecare clipă s-a întâmplat, chiar dacă (prin absurd) nimic nu s-ar fi întâmplat în ea. Ca *ceva* să se întâmple, trebuie ca „întâmplarea“ *überhaupt* să aibă un loc şi acesta este (=) prezentul ca *Sein*. Şi invers: *Sein* este clipa de acum, prezentul, care, pur, nu e nimic altceva decât că se întâmplă.

Sein-ul nu este, ci se întâmplă.

Sein = Prezent = se întâmplă pur – nu înseamnă că ele sunt „egale“, ci că trebuie gândite împreună, că sunt *acelaşi lucru* (şi nu egale). † *Das Selbe*[105], şi nu *das Gleiche*[106], ar zice Heidegger. † Numai

fiindcă în structura noastră gândim *verkehrt*[107], trebuie să facem efortul de a regândi unitatea lor.

2.05.3. „Rămâne“ înseamnă *séjour*. Ceea ce rămâne se aşază; orice aşa-zisă *res extensa* formează întâi un *séjour*, *pe care* se construieşte diversitatea.

În vorbirea obişnuită, „a rămâne“ are două accepţiuni:

a) „Se înregistrează“, „se în-se(a)mnă“: rămâne un semn după rană – cicatricea.

b) „Adastă“: unii pleacă, alţii rămân = continuă să stea.

La temeiul ambelor stă trecutul = rămâne. Tot ce ne e „dat“ este „rămas“ (sensul b) şi-l „înţelegem“ în semnificaţia lui (sensul a), adică este ce este fiindcă a rămas în ambele sensuri. De aceea poate să rămână ceva ca „deja trecut“, situat în trecut.

2.05.4. Acest „continuă să stea“, (ca trecut = esenţă) este capital, fiindcă este temeiul nespus al lui *substans* (Øpoke…menon), deci al întregii logici.

2.05.5. Nu „ceva rămâne“ (şi altele nu rămân). Totul rămâne, şi asta înseamnă trecutul (şi invers, trecutul este că totul rămâne) şi face posibil ca „ceva“ să rămână. Adică: tÒpoj-ul în care *totul rămâne* este trecutul; el păstrează tot şi pentru totdeauna, într-un fel. *Înăuntrul* lui ceva rămâne şi ceva se schimbă – şi toate astea „formează“ trecutul în sensul aparent şi istoria. Aşadar trebuie coborât prin două straturi ca să ajungi la trecut = rămâne.

2.05.6. În trecut lucrurile sunt *ceea ce* sunt. *Ce* este ceva nu are sens decât prin trecut. Lucrurile sunt trecutul lor, dar nu *există* ca trecutul lor. Ele sunt trecutul lor în *ceea ce* sunt, dar de existat, există pur şi simplu.

3. 00. 1. Viitorul = Libertate şi Libertate = Viitorul. Nici una din ele nu are sens dacă nu sunt luate împreună.

1. 04. 2. În *Sein* = Prezent nu există „adevăr“.

3. 01. 2. Viitorul se deosebeşte de trecut întâi fiindcă pe când trecutul *este* (chiar tot *ce* este e trecut), viitorul nu este nimic sau, mai exact, este nimic, dar este. În viitor orice se poate întâmpla, în trecut nimic nu se mai poate întâmpla.

0.1. Prezentul, trecutul şi viitorul reprezintă deci trei feluri de *Sein*: trecutul este *quidditas seu essentia*; prezentul este *Sein* în sensul propriu (*Anwesend*) şi viitorul este *Sein* ca *Nicht-Sein*.

2.07. „A spune“ nu este, primar, nici „a numi“, nici „a desemna“, ci este „a identifica“ (verbal înţeles); iar identificarea poate fi *Beharrlichkeit*[108] sau *Geschichtlichkeit*[109]. Ambele îşi trag obârşia din „rămânere“, deci din trecut. Numai trecutul ca esenţializare, identificare face cu putinţă vorbirea, cuvintele.

1.05.1. Prezentul = *Sein* nu cunoaşte nici trecut, nici viitor; acestea sunt doar „idei“.

0.1.1. Trecut şi viitor nu există decât în prezent. Nu numai „raportate“ la prezent, ci funciar acte în prezent. † *Cf.* Husserl, *Zeitbewußtsein*, p. 409: „Nur im originären Zeitbewußtsein kann sich die Beziehung zwischen einem reproduzierten Jetzt und einem Vergangen vollziehen.“[110] †

Totodată anterior–posterior nu există decât în trecut şi viitor. Prezentul propriu-zis nu are anterior şi posterior. Nu numai anul 44 a. Chr. este anterior lui 1453 d. Chr., ci şi moartea lui Cezar este anterioară căderii Constantinopolului. De asemenea, mâine este anterior lui poimâine. Ceea ce s-ar crede lămurit spunând că trecut, prezent şi viitor sunt „subiective“, iar anterior–posterior sunt „obiective“. Numai că, pe lângă neputinţa de a gândi cu asemenea concepte neclare, introducem astfel o acoperire a fundamentalei deosebiri dintre anterior–posterior şi trecut–prezent–viitor. Scrise astfel, par totuşi a indica tocmai anterior-posteriorul: trecutul e anterior prezentului (care e deci posterior trecutului) şi prezentul e anterior

viitorului (care e deci posterior prezentului). Or, tocmai aici iese la iveală nivelarea constituită prin anterior–posterior:

Trecut–prezent–viitor *fac posibile* anteriorul şi posteriorul, care, la rându-le, acoperă feţele fundamental deosebite ale trecutului, prezentului şi viitorului.

2.05.7. *Rămânere* (mšnw, *manere*).

Orice rămânere implică:

a) un prÒteron kaˆ Ûsteron, adică o conştiinţă;

b) un prÒteron *păstrat* – deci tot o conştiinţă: memoria subiectivă sau vestigiul;

g) o simultaneitate a rămânerii cu prezentul;

d) o comparaţie între *ceea ce* era înainte şi ce e acum făcută în Ûsteron-ul prezentului (v. p. 100).

† De gândit că în elină mšnw înseamnă şi „a rămâne“ dar şi „a aştepta“. (Cf. Husserl, *Zeitbewußtsein*, p. 410: „Jede Erinnerung enthält Erwartungsintentionen, deren Erfüllung zur Gegenwart führt.“[111]) †

Observaţie referitoare la punctul g) de mai sus: trebuie deosebite actul prin care simultan privesc ceva *ca trecut* în prezent (simultaneitatea temporală) şi actul prin care conţinutul e luat ca trecut. Eu aplic calificativul *trecut* unui conţinut. Altfel spus, trebuie deosebită însuşirea oricărui trecut de „a rămâne“ şi însuşirea unui „obiect“ de a rămâne (persista) sau a se schimba.

La temelia oricărei persistenţe sau schimbări stă faptul că trecutul rămâne, adică tot ce se întâmplă se întâmplă pe fundalul esenţial al rămânerii trecutului. Nu faptul că ceva persistă sau se schimbă e ţesătura ultimă, ci faptul simplu că trecutul rămâne (că nu piere); pe remanenţa trecutului se sprijină persistenţa ori schimbarea. Ceva poate persista sau se poate schimba numai fiindcă ceea ce *a fost* rămâne. Şi anume rămâne ca neschimbat şi de neschimbat. Ca dovadă că şi dacă înţeleg lumea ca necontenită schimbare, lumea rămâne aşa cum se schimbă.

Anterior–posterior sunt repere, pe când trecut–prezent–viitor sunt constituante fundamental deosebite.

Orice trecut (şi, prin extrapolare, orice viitor) implică o *ordine* temporală, fiindcă orice succesiune implică nu numai anterior–posterior, ci şi ordinea temporală (pe care se întemeiază cronologia). Trecutul nu este o magazie, ci o suită, mai mult sau mai puţin ştiută, pe criteriul anterior–posterior. † Vezi Husserl, *Zeitbewußtsein*, pp. 401 *sqq*. †

Ordinea temporală este un fapt fundamental, fiindcă clipele ce se succed în prezent se *aşază* în trecut în ceva nou: în ordinea în care prezentul (clipele succesiv prezente) s-a întâmplat. Ceea ce nu e de la sine înţeles. Abia această ordine face cu putinţă ceea ce numim timp.

Fireşte, ordine este şi în multe altele, de pildă a lucrurilor în spaţiu. Deosebirea este că în ordinea temporală elementele se păstreză neschimbate şi neschimbabile, nimic nu poate schimba ordinea succesiunii temporale odată trecute, care rămâne tocmai ca neschimbabilă.

Întrebarea care trebuie pusă, fie numai pentru a vedea dacă e prost pusă, este dacă ordinea temporală e constituită din momentele succesive în timp sau din evenimentele conţinute, ori cumva amândouă.

Dacă, aşa cum cred, prezentul = *Sein* iar trecutul = *essentia*, care se substituie prezentului ca „este *aşa*“, înseamnă că ordinea temporală este obârşia celei spaţiale (că ordinea spaţială, alcătuită din ceva-uri în anumit fel aşezate izvorăşte din trecut *qua* trecut). Care este legătura între cele două ordini?

Problema trecutului este: cum se leagă „aşa“-ul (orice ceva este aşa cum este = *quidditas*) cu „rămâne“?

2.05.8. „Rămânerea“ are două înţelesuri (ca „trecut“):

a) Faptul că ceea ce a fost rămâne, fie în memorie, fie în semne, în înţelesul larg al cuvântului.

b) Faptul că ceea ce a fost este imuabil (de fapt doar trecutul este imuabil sau fundamental imuabil), că rămâne totdeauna aşa cum a fost.

2.05.9. Orice trecut este un conţinut, prin însuşi faptul că este „aşa“, *quidditas*. Dar trecutul, în sine, nu este un conţinut, nici „forma“ lui, ci este alt înţeles al lui *Sein*.

Imuabilitatea trecutului:

2.05.8. (reluare) întrebarea este: cum se leagă cele două înţelesuri? Care e primordial, sau care e sensul lor comun, de la rădăcina lor?

Ele par a fi doar două feţe: ceea ce rămâne (să zicem în memorie) rămâne pentru totdeauna aşa cum a fost, iar ceea ce e imuabil e numai ce rămâne. Poate ceva să rămână fără să fie imuabil? Ipotetic parcă da, dar când gândeşti, nu poţi concepe că ar fi aşa. Dar invers se poate, bunăoară la Platon imuabilul nu este legat de trecut, şi nici în teologia creştină. Decât că s-ar putea gândi că la aceştia s-a ipostaziat imuabilitatea trecutului într-o imuabilitate obiectivă. Şi apoi Platon şi teologii au o teorie, pe când imuabilitatea trecutului pare a fi transcendentală, de negândit altfel. Imuabilitatea trecutului pare a fi deci reală, adică un dat ultim. Dar cum poate imuabilitatea, arhetip al „perfecţiunii“ în filozofie şi teologie, să fie însuşirea trecutului, adică a ceva ce nu (mai) este?

Apoi, şi imuabilitatea este dublă:

a) nimic nu poate schimba ceea ce a fost cum a fost;

b) nimic nu poate schimba cronologia a ceea ce a fost.

Nu numai că nimic nu poate schimba uciderea lui Cezar sau izbucnirea Primului Război Mondial,

dar nimic nu poate schimba nici că prima a fost înaintea celei de a doua. Cu alte cuvinte, nici conţinutul trecutului, nici ordinea temporală nu pot fi schimbate în sinea lor (fiindcă erorile le facem noi).

Dacă dublul înţeles al imuabilităţii indică o legătură, înseamnă că imuabilitatea este, prin esenţa ei, temporală. Aşadar, avem o rămânere (în memorie ori în semne), care este esenţial imuabilă şi care, tot esenţial, este cronologică. Bunăoară inelele anuale în trunchiul unui copac: ele rămân ca o în-semnare în tulpina copacului, ele nu pot fi schimbate şi totodată au o ordine dinspre centru spre periferie, care este temporală (v. *Chronos. Laboratorium*, pp. 149-151 şi urm.) şi imuabilă.

Cele două înţelesuri ale imuabilităţii trecutului par legate între ele: nu pot concepe *ceva* din trecut fără să-l şi situez într-o cronologie, cel puţin în memoria mea. Dar şi în realitate, dacă descopăr în pământ un ciob de vas vechi, nu ştiu să-l datez, dar poate *idealiter* fi datat, adică el are o dată.

Deosebirea este că imuabilitatea cronologică are la rădăcina ei succesiunea, pe când imuabilitatea faptului nu. Nu pot schimba faptul, odată întâmplat, şi nici nu pot, pare-se, să reduc imuabilitatea lui ceva, pe când ordinea cronologică pot s-o reduc la o succesiune. Dar poate că ordinea cronologică e succesiunea originară, este însăşi temelia a ceea ce înţelegem prin succesiune, şi atunci ambele sunt ireductibile.

Totuşi, una este succesiunea (cronologia ca o succesiune datată, ordonată temporal) şi alta e imuabilitatea ei.

Antinomia necontenitei treceri a prezentului şi imuabilitatea trecutului.

Prezentul se schimbă în două înţelesuri:

a) *ceva* se schimbă sau chiar totul e în schimbare – conţinut;

b) prezentul (timpul) însuşi e o trecere, deci un necontenit altceva.

S-ar putea raţiona simplu: de vreme ce, esenţial, numai prezentul (acum-ul) e trecere (schimbare), este „normal“ ca trecutul să fie imuabil. Numai că astfel presupunem deja ceea ce căutăm.

Pare-se că întâi avem trecerea (implicată în acum), apoi succesiunea şi, în sfârşit, ordinea succesiunii. Succesiunea este luată aici în înţelesul restrâns de pereche: anterior–posterior.

4.00.1. Prin analogie cu matematica, se poate spune că prezentul este o tăietură (în înţelesul lui Dedekind) între două clase de succesiuni, trecutul şi viitorul). Dar în timpul interior (*das innere Zeitbewußtsein*[112]) cele două clase – prezentul şi viitorul – sunt fundamental deosebite (existenţial), apoi tăietura (prezentul) este într-un fel de mişcare şi, în sfârşit, timpul nu este măsurabil printr-o unitate de măsură temporală.

2.06.0. Trecutul = rămânere = urmă.

„Urma“ e o noţiune mai potrivită pentru trecut, fiindcă ea cuprinde atât mişcarea temporală, cât şi mişcarea fizică. Deja Aristotel arată că prin mărimile „accidentale“ (tîn kat¦ sumbebhkÕj legomšnwn posîn) înţelege şi cele æj k…nhsij kaˆ crÒnoj (*Metafizica* D 13, 1020 a 29 şi urm.)[113] şi anume traiectoria (™kin»qh) lor, adică urma.

Un corp în mişcare are o traiectorie, care este „urma“ mişcării lui (de exemplu: dâra mersului unei râme sau a mişcării unui turboreactor pe cer) şi *ea*, spune Aristotel, ca atare, deşi continuă, poate fi măsurată, fiind o mărime. La fel, în memoria noastră păstrăm ca urme ceea ce a fost prezent şi la fel ruinele sunt urme ale trecutului şi cutele obrazului sunt urme ale vârstei, care e tot un trecut.

Deosebirea este că urma fizică (exterioară) este *interpretată* ca urmă (obiectul fizic fiind ceea ce este: o curbă, o coloană, o cută), pe când urma memoriei (trecutul) este prin sine însăşi o urmă; urma primordială este ceea ce *urmează*

prezentului, în înţelesul că întâi avem prezentul şi apoi acelaşi prezent devine trecutul, deşi, fireşte, ca trecut, el este anterior prezentului, când luăm „timpul“ ca întreg.

0.1.2. Nodul problemei timpului este că existenţa este totodată un continuu (trecere) şi un discontinuu ca „acum“.

2.06.1. Sintetizând, trecutul are patru aspecte:
a) Retenţia, în care se substituie în prezent;
b) Memoria, ca amintire;
g) Cronologia – ordinea temporală a trecutului;
d) Acumularea – cu timpul se adună conţinutul memoriei, creând „capacităţi“.
2.06.2. Identitatea înseamnă identificare, o acţiune de relatare. Termenii relaţiei sunt:
a) trecutul imediat (retenţia), în care apare „ceva“-ul, şi
b) ceea ce „identific“ ca acel ceva în acum.

0.1.3. Trecutul cuprinde ceea ce ştim, în chipul:
a) ceea ce ştiu că ştiu – memoria;
b) ceea ce nu ştiu că ştiu – genele, subconştientul;
Viitorul cuprinde ceea ce nu ştiu, în chipul:
a) ceea ce ştiu că nu ştiu – posibilităţile simple;
b) ceea ce nu ştiu că nu ştiu – sensul problemelor.

2.06.3. Orice trecut îl înţelegem ca un trecut al existenţei. Ceva trecut înseamnă mai întâi de toate: aşa a fost odată, când acest trecut era existent. Trecutul (ce-l ştim) poartă pecetea existenţei, ca nemaifiind, adică implică existenţa. Din acest punct de vedere, trecutul nu este numai conţinutul lui, ci, înainte de toate, trecutul existenţei. Trecutul este ca un fel de istorie a existenţei. E „trivial“, dar nu se ia în seamă explicit, fiindcă existenţa nu *are* un trecut.
2.06.4. Orice trecut este o interpretare. Pragmatic (şi ontologic) nu există trecut. Dar

interpretarea că ceva este un semn de cum a fost (de trecut al existenţei) este umană şi totodată nu putem concepe trecutul altfel decât ca trecut de existent.

2.06.5. Cronologia nu cred că e implicată în trecut; faptele arată că pot să-mi dau seama că ceva e vechi, bunăoară, fără să ştiu cât de vechi sau dacă e anterior sau posterior unui alt lucru vechi. Doar un cultivat ştie că mobila stil Louis XV vine după cea Louis XIV, pentru restul oamenilor sunt doar vechi (antice).

1.04.3. Plăcerea este *eine Zuspitzung des Jetzt*[114]. Plăcerea ca plăcere intensifică oarecum prezentul, dă o „senzaţie“ mai puternică acum-ului şi îndepărtează plecarea din prezent. Plăcerea se mărgineşte la prezent. Ea are, desigur, grade de intensitate, dar hipostaziată în hedonism, devine o teorie, adică îmbrăţişează întreaga mea existenţă şi se autodistruge. (Vezi Platon, *Protagoras*, *Gorgias* şi *passim*.)

2.06.6. *Trecutul şi identitatea (principiul identităţii)*. Ni se pare de la sine înţeles că trecutul *rămâne*, fiindcă pe de o parte memoria pare să lămurească rămânerea în noi, iar pe de altă parte vedem o seamă de lucruri pe care le înţelegem ca semne ale trecutului. Fireşte al doilea înţeles derivă din primul.

Dar cum de păstrează memoria trecutul? Fiziologic şi anatomic se poate arăta, şi toate explicaţiile din istoria filozofiei au mers pe linia aceasta (tăbliţa de ceară etc.). Dar asta lămureşte cum se *păstrează* în memorie ce a fost, nu rămânerea însăşi. În memorie păstrez ce a fost ca *rămânând* ce şi cum a fost. Dar între a fi = prezent şi a fost = trecut e o deosebire uriaşă, ele sunt incompatibile, fiindcă ceea ce a fost nu mai este. *Atunci cum ceea ce este (= acum) rămâne ca ceea ce a fost?*

Cum rămâne ceea ce a fost? Ca ceva ce nu poate fi schimbat în conţinutul lui, ca ceva ce rămâne

întotdeauna la fel, identic.

Aşadar, avem trei rămâneri în ceea ce constitue trecutul, tustrele cu tâlc nelămurit:

a) *Faptul* rămânerii, constitutiv trecutului. Pe de o parte trecutul *este* ceea ce *nu mai este*, pe de altă parte nu e nimic altceva (în conţinutul său) decât (fostul) prezent, dar ca ceva *rămas*.

b) Conţinutul trecutului este imuabil. Nimeni nu poate – zice-se – schimba ceea ce a fost.

El *rămâne tot* timpul întocmai cum a fost şi a rămas.

g) Orice din trecut „nu mai este“ şi se transformă în „aşa“. În prezent există numai existenţa (*Sein*), care nu este „ceva“. În trecut nu este decât „ceva“, care – conform înţelesului b) – este „aşa“ cum este, imuabil. Nu faptul că trecutul nu se schimbă este aici esenţial, ci faptul că totul devine „ceva“, „într-un fel“, „aşa“.

Referitor la a): Trecutul ca rămânere (amintire, nu retenţie) este pasiv, potenţial, în felul lui esenţial, cum ştia deja Platon. Uneori trecutul „vine peste noi“, „mă năpădesc amintirile“ etc., dar nu rolul activ al rămânerii este esenţial, deoarece şi asemenea întâmplări presupun amintirea, rămânerea, ca izvorul lor. ‘Energe…v[115] trecutul nu e decât în prezent. „Îmi amintesc“ înseamnă că *acum* (în prezent) îmi amintesc.

Rămânerea este ceea ce determină trecutul ca trecut, este temeiul trecutului. Astfel trecutul este funciar deosebit faţă de prezent, contradictoriu chiar în caracteristica lui de a *fi* ceea ce *nu mai este*. Dar, pe de altă parte, de vreme ce el nu conţine nimic altceva decât fostul prezent, el nu contribuie prin nimic din cuprinsul lui, e doar un fost, dar acest „fost“ este cu totul altceva, totuşi, decât prezentul, prin caracterul lui ontologic, prin temporalitatea lui.

Cu alte cuvinte, ceea ce rămâne (în trecut) nu este nimic altceva decât ce a fost în prezent, dar rămânerea însăşi este crucial deosebită faţă de

prezent, ducând la absurdul „nu (mai) este“. Ca dovadă că o seamă de lucruri sunt, continuă să fie şi în prezent; aşa că „nu (mai) este“-ul constitutiv al trecutului nu se referă la conţinutul lui, ci la rămânerea pură.

Aşadar: prin conţinutul lui, trecutul nu contribuie cu *nimic* faţă de prezent, dar prin caracterul său temporal (rămânere) se deosebeşte *ex toto* de prezent.

Referitor la b): Trecutul este imuabil, de neschimbat, ceea ce ne vădeşte, pare-se, doar ce nu este el. Am putea spune că este identic, dar (identitatea fiind o relaţie) cu ce este identic? Cu sine însuşi ar fi răspunsul. El nemaifiind supus schimbării, ca prezentul, rămâne *numai* ceea ce a fost. Dar „numai“ înlătură *relaţia* de identitate, altfel spus dacă e *numai* ceea ce este, atunci nu poate fi identic *cu* sine însuşi.

Principiul identităţii are cel puţin următoarele aspecte: logic (□ p → p, □ a ≡ a), metafizic–ontologic (Platon, lumea Ideilor imuabile – lumea gšnesij-ului, a schimbării), empiric (unele rămân neschimbate, altele se schimbă, se transformă) şi temporal. Aici ţin seamă doar de aspectul temporal.

Referitor la g): în trecut avem doar conţinut, pecetluit ca a) rămas şi ca b) imuabil, dar mai ales ca „ceva“ şi anume ca ceva ce este „aşa“, adică într-un anume fel. Totul în trecut este „ceva“ şi anume ca „aşa“, adică identic cu sine. Identic cu sine nu înseamnă decât „aşa“ şi „aşa“ nu înseamnă decât identic cu sine. „Aşa“ = *So-sein*. Numai în trecut totul este „ceva“, fiindcă numai în trecut rămâne şi nu se schimbă.

În al treilea înţeles, „rămâne“ (mšnein) include celelalte două, dar rămânerea include „aşa“-ul. Exemple: un copac nu este copac *acum*, ci doar există, nedespărţit în întregul *Sein* = acum. De îndată ce clipa (= acum) a *trecut*, totul devine „ceva“ şi anume ca „aşa“ – copac în speţă, care

rămâne ceea ce este *qua* copac, adică identic cu sine însuşi, fiindcă „aşa“ nu înseamnă decât identitatea originară.

În retenţie, „aşa“-ul se substituie prezentului (acum = *Sein*) şi poate rămâne aşa cum este, ori [poate] să se schimbe. Numai fiindcă în trecut se naşte „aşa“-ul e cu putinţă ca ceva *apoi* să se schimbe, or să se mişte sau să stea.

În părerea comună vedem – în prezent – doar lucruri şi uităm de *Sein*, dar nu ne dăm seama că n-am putea vedea lucruri dacă nu ne-ar fi rămas (dacă n-ar veni din trecut), adică dacă n-ar fi domeniul lui „aşa“, care este trecut. Văd lucruri fiindcă le recunosc, fiindcă toate sunt „ceva“ (conţinut), care este „ceva“ (şi „aşa“) pentru că rămas (în trecut) rămâne imuabil şi rămânerea aceasta e o identitate cu sine, un „aşa“.

3.00.3. Viitorul interior este domeniul faptei, atât în sens tehnic (mişcări, opere), cât şi în sens moral – social. *Fapta* implică viitorul. Deliberarea (boÚlhsij, în sens aristotelic), hotărârea – acţiunea sunt vectorial îndreptate spre viitor, pe care îl *presupun*, adică înăuntrul (în cadrul) a ceea ce „va să vină“ (viitorul) înscriu ceea ce „va să fac“.

3.00.4. Deliberarea este o evadare din prezent în viitor, precum amintirea este o evadare din prezent în trecut. Hotărârea este ca o punte de trecere între prezent (evadat în viitor) şi viitor (cu privire la viitor), iar acţiunea este angajarea în viitor, este trecere de conţinut a prezentului în viitor.

3.00.5. Viitorul poate fi înţeles în mai multe feluri:

a) ca „necunoscutul“ – „nu ştiu ce aduce viitorul“;

b) ca „posibilul“ – din trecut (din „experienţa“ trecutului) extrapolez asupra viitorului în modalitatea posibilului;

g) ca domeniu al făptuirii, al proiecţiei acţiunii; în acţiune se îmbină cele trei aspecte: făptuiesc cum am deliberat (pe baza *trecutului*), făptuiesc

acum (prezentul) şi fapta mea durează (adică angajez şi *viitorul*).

3.00.6. Ca om, angajez viitorul în trei chipuri de evadare din prezent:

a) prin *gândire* (deliberare despre ce am să fac, ce este posibil şi ce *aleg*);

b) prin *voinţă* – hotărârea pe care o iau (să fac *în viitor*);

g) prin *acţiune* – realizarea.

3.00.7. Fapta omului (conştientă) rupe ţesătura „eu–lume“ din acum (= existenţă, prezent). Pe când trecutul, ca ceea ce este cum este, înscrie totul în *cum* este (laolaltă cu (faptele mele trecute) şi lume), fapta ca acţionare (deliberare–hotărâre–realizare), deşi se întâmplă în lume, vine ca dintr-un izvor extramundan, cel al libertăţii, în care în lume pot să fac să fie „aşa ori altfel“.

Cu alte cuvinte, la înţelesul de *necunoscut* al viitorului, se adaugă cel de *faptă*, care vine din mine şi se aşază în lume ca ceva *cunoscut* ca realizabil. Fireşte, făptuirea nu e o cunoaştere (a lumii), dar este o *real*-izare în lume.

„Ruperea“ pomenită arată că pe când cunoaşterea (din trecut) este înglobantă (cuprinde sau tinde să cuprindă *totul*), fapta este particularizantă, despică „lumea“ de ceea ce fac. Fapta nu poate fi înglobantă, viitorul pe care îl angajează făptuirea mea este, prin esenţa ei, unul parţial, despicat de lume.

Desigur şi cunoaşterea este (totdeauna) parţială, dar ea implică, prin esenţa ei, totalitatea posibilă a cunoaşterii.

Dacă trecutul este domeniul (conţinutul) a ceea ce este aşa cum este (şi imuabil, ca trecut), apoi viitorul este domeniul în care realitatea e suspendată între mai multe feluri de a fi (posibile), deci nu este aşa cum este. (Vezi Aristotel, *Despre interpretare*, cap. 9).

Ştiinţa este încercarea de a netezi ruperea, prin prelucrarea trecutului ca extrapolabil (legi

ştiinţifice) asupra viitorului, din necesitatea de a stăpâni viitorul, care altfel zburdă în mintea noastră între necunoscut şi posibil, iar în sufletele noastre între nelinişte şi deznădejde.

Toate acestea privesc doar conţinutul viitorului.

2.06.7. Trecutul, înţeles corect ca ceea ce este *aşa* cum este, e totdeauna „conţinut“, „date“, tocmai fiindcă nu e altceva decât „aşa“ (*ca ceea ce* este orice).

2.06.8. Este oare trecutul, în natura lui, subiacent prezentului? Trecutul este, prin definiţie, ceea ce „nu mai este“. Dar „nu mai este“ pentru cine? Putem concepe un trecut absolut, ontic, în care realitatea prezentului nu mai este, trecutul pur, dar această puritate, absolutizare poate că este doar o abstractizare a noastră. Apoi avem trecutul realităţii, al lumii, trecutul cosmic de pildă, dar şi el e *pentru noi*.

Aşadar, putem, conceptual, cel puţin, să spunem că trecutul nu există şi că acel „mai“ din „nu mai este“ e adaosul nostru, e trecutul ca orizont existenţial. Apoi: sunt trecuturi vii şi trecuturi moarte. Şi iarăşi: moarte pentru cine? De vreme ce sunt pomenite, înseamnă că nu sunt pe de-a-ntregul moarte, că sunt doar interpretate de noi ca atare. Împingând gândul mai departe, ar rezulta că orice trecut e, prin el însuşi, prezentizat, este o „reprezentare“ (*eine Vor-stellung*), intră în prezent, fiindcă trecutul există (totdeauna) ca *pomenit*.

Trecutul „mort“ este, absolut vorbind, cel pe care nu-l ştim, subconştientul de pildă. Restul este o apreciere, o interpretare, o categorisire din punctul de vedere al prezentului.

Bineînţeles, există o stratificare „obiectivă“ a trecutului, ca şi cea „subiectivă“. De la retenţia husserliană, care este, prin excelenţă, subiacentă prezentului, trecutul oarecum se îndepărtează, până se pierde în negura vremurilor. Există trecutul îndepărtat (de prezent) şi cel apropiat şi, credem, pe măsură ce e mai îndepărtat, pierde din priză

asupra prezentului. Dar oare ştim care trecut şi cât din trecut are priză asupra prezentului? Oare nu are priză şi un trecut ce-l credem mort? Adică: ceea ce ştim că are priză epuizează ceea ce realmente are priză? Apoi: trecutul are o cronologie (poate, originar, numai trecutul are o cronologie) *obiectivă* prin felul ei, căreia îi e paralelă procesul psihologic. Cronologia se întemeiază pe repetiţie (ciclicitate), pe când dezvoltarea organică (viaţa) se întemeiază pe unicitate. Dar şi invers se poate considera: cronologia este subiectivă în esenţa ei, fiind o plăsmuire umană, pe când dezvoltarea organică e obiectivă, fiindcă e reală. Bineînţeles, cronologia este o măsurare (sau măsurătoare) a trecutului, deci o fixare şi astfel o recuperare a lui.

Măsurarea are la bază o ciclicitate (12/24 ore, luni, ani etc.), dar cronologia însăşi este concepută ca liniar infinită katą dÚnamin[116] şi, teoretic, unică, fiind o măsurare a timpului, nu a evenimentelor (în felul explicat de Platon în *Philebos*, 25 c–26 c).

Dezvoltarea organismului are o *temporalitate* înscrisă, ea este nu numai în timp, ci şi temporală (Heidegger). Tot Heidegger a arătat că *Dasein*-ul (existenţa umană) are caracterul „existenţial“ că *es geht um sich selbst*[117] fără a urmări consecinţele, gândind doar cu gândul la *Sein*. Or, temporalitatea organică are tocmai caracterul de „propriu“, de despărţire, ruptură chiar, între propriu şi rest (lume), ceea ce este „conştiinţă“ şi nu numai, fiindcă conştiinţa este conştiinţa propriului.

Organismul, uman bunăoară, îşi trăieşte existenţa în fiecare clipă ca prezent. Prezentul, pentru om în orice caz, este existenţa *mea*, proprie. Nu e un prezent cronologic ci este clipa în care *eu exist.*

Totodată, cu fiecare clipă, viaţa mea se *consumă* (de la lat. *consumo*), adică totodată se „îndeplineşte“ şi se „cheltuieşte“ (se „epuizează“).

Această consumare are o trăsătură aparte: prin ea devin ceea ce sunt, fiindcă trecutul are tocmai

darul de a transforma în „ceva“ (în „als“) prezentul. Nimic nu e „ceva“, dacă nu are un trecut. Eu *devin* ceea ce sunt, nu *sunt* cum e casa, de pildă, şi devin ceea ce sunt prin trecutul meu (ce am trăit, făcut, simţit etc.) şi de abia în trecutul meu pot să mă recunosc, fiindcă am devenit ceva, şi anume tot trecutul meu. Cu alte cuvinte, eu mă constitui clipă de clipă. Constituirea mea are ceva străin de mine, se întâmplă oarecum fără ştirea mea, ceea ce face ca să mă pot sau nu recunoaşte în ce sunt prin trecutul meu, fiindcă îmi sunt totodată subiect şi obiect.

Note

94. Ceea ce este nu este ceea ce nu este (în acelaşi timp şi sub acelaşi raport este imposibil ca un lucru să fie şi să nu fie) (*lat.*).

95. a nu fi = nu este (*germ.*).

96. Ceea ce este este ceva „ce are fiinţă“ sau ce-itate (*lat.*).

97. Abia trecutul face cu putinţă o lume a obiectelor, ceva stabil, care durează şi ceva care nu durează (*germ.*).

98. durează (*germ.*).

99. în general (*germ.*).

100. straniu (*germ.*).

101. el face cu putinţă în genere ceva de felul lucrului, al lumii, al lui *ce* (*germ.*).

102. „Eu gândesc“ (*germ.*).

103. care poate fi descifrat în mod ştiinţific (*germ.*).

104. în genere posibil (*germ.*).

105. ceea ce rămâne unul şi acelaşi (*germ.*).

106. ceea ce este identic cu sine (*germ.*).

107. pe dos, invers (*germ.*).

108. persistenţă (*germ.*).

109. istoricitate (*germ.*).

110. „Numai în conştiinţa originară a timpului se poate împlini relaţia dintre un acum reprodus şi un trecut“ (*germ.*).

111. „Fiecare amintire conţine intenţii de aşteptare, a căror împlinire duce la prezent“ (*germ.*).

112. conştiinţa internă a timpului (*germ.*).

113. „Dintre cantităţile ce trebuie concepute contextual [tän kat¦ sumbebhkÕj legomšnwn posän], unele sunt astfel, precum s-a spus

că muzicalul este o cantitate şi albul la fel, prin faptul că lucrul căruia aceste proprietăţi îi aparţin este ceva cantitativ. Altele trebuie înţelese ca mişcare şi timp [æj k…nhsij kaˆ crÒnoj]“ (*gr.*).

114. o intensificare a acum-ului (*germ.*).

115. În act (*gr.*).

116. din punctul de vedere al potenţialităţii (*gr.*).

117. se are pe sine drept mizǎ (*germ.*).

CHRONOS. LABORATORIUM (1979–1990)

„Ego scire cupio vim naturamque temporis.“
Augustin, *Confesiuni* XI, 23, 30[118]

12 octombrie 1979

Trecutul e totdeauna întemeiere şi, prin ea, sălaş. Prin trecut ne „aşezăm“ în „realitate“. Prin trecut înţelegând ceea ce este „ca nu mai este“.

Viitorul = libertate implică precaritatea trecutului ca întemeiere. El este un *ab-solutus* faţă de trecut. Pe [prin?] viitor ca *ab-solutus* faţă de întemeierea trecutului se înţelege neantul. Viitorul din prezent este libertate, viitorul din trecut dezvăluie neantul. Neantul nu este opusul *Sein*-ului, ci al esenţei, al *quidditas*-ului, este ceea ce nu este nicicum, ceea ce face ca nicicum să nu fie.

Viitorul ca œk-stasij este puterea. Stăpânirea „actuală“ este violenţă, dar răpirea viitorului = libertate este puterea, nu abstract. Puterea nu este o potenţă (cum arată denumirea), ci o *efectivă* stăpânire a viitorului „ca libertate“ şi œk-stasij. Pentru ca puterea să fie putere trebuie să fie *prins* viitorul. Puterea totdeauna *ameninţă* (*minae*, -*arum* şi *minax* = „avansat ca ceva ce stă să cadă“, de unde „periculos“).

15 octombrie 1979

Pentru ca să pătrunzi la problema timpului trebuie să o degajezi din tot ce e prins în timp. Ca să poţi degaja, trebuie să ai criteriul just al timpului, să ştii ce e. Ca să pricepi ceva din cercul acesta vicios, trebuie să ştii de ce timpul rămâne

ascuns. Nu pot îndeplini nici unul din aceste imperative, aşa că… le gândesc în front pe toate.

Pare evident că viitorul are mai multă nonexistenţă decât trecutul. Viitorul nu e nimic, n-are nici o figură, pe când trecutul e încărcat de fosta existenţă, este aşa cum este şi ştim cum este. Dar e numai un fel de a privi. De-a-ndoaselea, trecutul e iremediabil trecut, e depăşit, este ceea ce sigur nu mai este, pe când viitorul este înspre existenţă, el va fi existenţă plină, existenţa lui va să vină, e încărcat de existenţă. Alt fel de a privi.

Ambele izvorâte din determinarea timpului ca k…nhsij. „Nu mai = nu încă“, ambele pe „linia“ timpului. Restul e psihologie.

De analizat priza trecutului asupra viitorului. Poate cel mai bine plecând de la tšloj la Aristotel şi apoi *methodus* (*iter, via*) la Descartes.

23 octombrie 1979

Trebuie să degajez problema corelaţiei spaţiu–timp. Nu cea „ştiinţifică“, care ia ambele ca date, ci metafizic: unei anumite concepţii despre timp îi corespunde totdeauna o anumită concepţie despre spaţiu. Timpul-măsură al lui Aristotel îşi are corelatul nu în spaţiu (necunoscut grecilor clasici), ci în lumea închisă, în sferă; lumea este repetitivă. Timpului modern al lui Descartes îi corespunde un spaţiu ca *res extensa*. Dar care sunt rădăcinile corelaţiei? Ce curios cum nimeni nu s-a gândit la asta! La Aristotel spaţiul *nu* există, Descartes nu se ocupă special de timp, Kant le tratează separat, la Hegel timpul e potenţarea spaţiului, la Heidegger ambele devin altceva. Totuşi, cel care a văzut că ambele sunt *Außersichsein*[119] este Hegel.

16 noiembrie 1979

De gândit exterioritatea timpului şi spaţiului, ca un caracter comun. Pentru spaţiu să zic că e

evident (unul alături de altul). La timp, tot ceea ce se întâmplă este în succesiune, adică unul după altul, deci în exterioritate temporală reciprocă. Ce este în trecut se păstrează în „unul după altul“ aşa cum au fost (în istoria lor) şi aşa rămân în veci, exterioare unul celuilalt în succesiunea lor (ireversibilă sau nu).

Exterioritatea spaţiului se ia ca „diversitate“ sau „multiplicitate“. Exterioritatea timpului se ia ca istorie, sau pur şi simplu „timp“ în înţelesul restrâns. Dar ce este exterioritatea, ca să poată fi la rădăcina atât a spaţiului, cât şi a timpului?

Atenţie, există şi concepte sintetice care elimină *oarecum* exterioritatea: „extensia“ (întinderea) pentru spaţiu şi „durata“ pentru timp. Ele sintetizează diversificarea şi, respectiv, succesiunea.

De recitit pasajul din *Timaios* în care Platon numeşte spaţiul un logismÕj nÒqoj, un „concept bastard“ (52 b).

La prima vedere, exterioritatea spaţială ar fi „compusă“ din lucruri, iar cea a timpului ar fi o mişcare, cu sens ireversibil. Dar nu aceasta e ordinea problemei, ci invers: pentru ca să fie atât lucruri, cât şi mişcare, trebuie întâi să fie exterioritate, fiindcă ele sunt de conceput numai în exterioritate. Dar cum pot concepe exterioritatea?

Sunt ispitit să răspund, cu I. Kant, că este o formă *der sinnlichen Anschauung*[120], dar nu e un răspuns, ci o eschivare a întrebării; într-atât e de liminar conceptul de exterioritate, care se referă la tot ce e în spaţiu şi timp.

Deja Augustin vedea esenţa timpului în exterioritate, în „distensie“ („nihil esse aliud tempus quam distentionem“, *Confesiuni*, XI, 26, 33)[121].

Hegel pleacă (în analiza lui despre *Raum-Zeit*[122]) tot de la exterioritate: „Das Außersichseyn zerfällt sogleich în zwei Formen, einmal als positiv, der

Raum, dann als negativ, die Zeit“[123] (*System der Philosophie*, p. 70). Dar pentru el acestea sunt „das ganz abstracte Außereinander“[124] (*ibid.*, p. 70), doar punct de plecare, nemijlocitul: „Die erste oder unmittelbare Bestimmung der Natur ist die abstracte *Allgemeinheit ihres Außersichseyns*, – dessen vermittelungslose Gleichgültigkeit, *der Raum*. Er ist das ganz ideelle *Nebeneinander*, weil er das Aussersichseyn ist: [...]“[125] (*ibid.*, p. 71) (sublinierile lui Hegel). Aceste pasaje se află în *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, System der Philosophie, II. Teil: die Naturphilosophie, I. Abschnitt: Die Mechanik, 1. Kapitel: Raum und Zeit[126]. Această plasare este conformă tradiţiei aristotelice, unde timpul este tratat în *Fizica*, D, după problema locului şi a vidului (şi după cartea G, cea a mişcării). (Vezi şi Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 428 *sq.*) Dar Hegel integrează special problema timpului din nou în *Phänomenologie des Geistes*, p. 558.

Dacă aşezarea problemei rămâne aristotelică, tratarea ei (pe lângă concepţia aristotelică) suferă influenţa lui Kant. Pentru Hegel, timpul şi spaţiul rămân *leere Anschauung*[127]: „Die Zeit ist, wie der Raum, eine *reine Form der Sinnlichkeit* oder des *Anschauens*, das unsinnliche Sinnliche“ (*System der Philosophie*, p. 79)[128], adică o *Anschauungsform*[129]. Aici timpul este numai un moment dialectic în natură, şi anume *die Negation der Negation*[130], faţă de spaţiu-punct (*die Negation*) şi în trecere el însuşi spre *Bewegung und Materie*[131].

Totuşi timpul este mai mult decât acesta, şi anume este *die abstracte Subjectivität*[132]: „die Zeit ist dasselbe Princip, als das Ich = Ich des reinen Selbstbewußtseyns: aber dasselbe oder der einfache Begriff noch in seiner gänzlichen Äußerlichkeit und Abstraction, als das angeschaute bloße *Werden*, – das reine Insichseyn, als

schlechthin ein Außersichkommen“ (*ibid*., p. 79)[133].

21 decembrie 1979

Viitorul nu este o negaţie a trecutului, în sensul că ceea ce este s-ar putea să nu mai fie, ci viitorul însuşi este *Nichtsein*-ul care face ca ceea ce este să poată să nu mai fie.

Descartes spunea că Dumnezeu creează în fiecare clipă lumea, concepându-l [drept] cauză a lumii. Dar nu existenţa lumii e reînnoită în fiecare clipă, ci lumea e suspendată în celălalt sens al lui *Sein*, acela de *Nichtsein* ca viitor.

9 ianuarie 1980

Luat băbeşte: Timpul omogen şi – pleonastic – izocron este o „cucerire a gândirii ştiinţifice“, adică o de-naturare a realităţii, pe bază numerică şi, tehnic, prin repetitivitate. El netezeşte realitatea trecut–prezent–viitor, înlocuind-o prin linia dreaptă orientată, cu ireversibilitate. Nu ştiu când s-a întâmplat aceasta. La Aristotel par să fie încă paralele, chiar dacă concluzia este timpul ca măsură a mişcării (mštron kin»sewj). La Descartes evident spaţiul este deja *res extensa* (omogen şi izotrop ca la Euclid), dar timpul? Iarăşi, „acoperirea“ problemei timpului, care fie că nu apare, fie că e analogat spaţiului, ca la Kant, Hegel etc. Totuşi, la Hegel, deşi timpul e limpede o „abstracţie“ (*eine reine Form der Sinnlichkeit*[134]), [el] pătrunde totuşi realitatea prin „Die Zeit ist dasselbe Princip, als das Ich = Ich“[135], dar ca *Abstraktion*.

Omogenitatea este, în fond, posibilitatea cuantificării, a măsurării, a numerelor. Numai dacă am şti ce este numărul!

La Descartes: *res extensa* şi *res cogitans*, substanţial deosebite, dar ambele înţelese ca „exterioritate“. Relaţia lor este metafizică: *res*

cogitans se *aplică* la *res extensa*, prin cunoaştere (ştiinţă), care se efectuează printr-un drum (metodă), care *este un drum*, adică un „proces“ în timp şi asta nu întâmplător, ci esenţial uman, adică esenţial lui *res cogitans*. Astfel cunoaşterea este *traducerea* spaţiului (a lumii *extensa*) în timp; ceea ce Hegel va exprima clar ca definire a timpului. În această traducere a spaţiului în timp, ambele înţelese ca exterioritate, trăim şi astăzi. Iar la baza acestei traduceri stă matematica.

Pentru Descartes, ştiinţa merge *gradatim* şi *augendo* – progresând în timp prin lanţul de deducţii. Timpul devine progres, conceput ca mărindu-se pas cu pas. Ce se măreşte pas cu pas, ce devine pas cu pas mai mare, trecând de la o unitate la alta? Numerele. Astfel ajungem la o relaţie fundamentală: ştiinţa ca aplicaţie pe *res extensa*, ştiinţa ca timp şi ştiinţa ca matematică. Numai desprinderea clară a acestui top[os] comun dă acces la temeiul metafizic al gândirii lui Descartes. Toate în lumina definirii omului ca raţional. De gândit însă că numerele nu sunt omogene, ci fiecare are specificul lui (între 0, 1 şi 2, de exemplu, sunt deosebiri esenţiale).

11 ianuarie 1980

Timpul ca „formă“ îmi pare că este de origine scolastică. Aristotel (*Fizica*, D, 11, 219 b 10–27 şi 13, 222 a 10–19) spune despre „acum“: tÕ g¦r nàn tÕ aÙtÕ Ó pot’ Ãn: tÕ d’ eŒnai aÙtù ›teron (219 b 10–11)[136]. Acest pote ×n nàn, care este „acum-ul“ oarecare (orişicare, nedeterminat, neintrând în numărătoarea anterior–posterior), devine la Toma timpul formal: „Ex quo patet quod illud quod est de tempore quasi materiale, fundatur in motu, scilicet prius et posterius; quod autem est formale, completur in operatione animae numerantis: propter quod dicit philosophus quod si non esset anima, non esset tempus“[137] [*Super sent.*, lib. 1, d.

19, qu. 2, art. 1] (v. Aristotel, *Fizica*, D 14, 223 a 26).

21 ianuarie 1980

Nichtsein-ul se înfăţişează în trei feluri: 1. ca viitor, care „încă nu este“; 2. ca moarte, în care „cineva“ nu mai este; 3. ca neant, un *Nichtsein* negaţie a *Sein*-ului.

1. Viitorul, la rândul lui, este de două feluri: a) proiecţie a „trecut + prezent“-ului, anticipare; b) ca necunoscut.

a) anticiparea se bizuie pe o sinteză a structurii prezent–trecut–viitor, în care doar „timpul“, ca abstract, este un continuum. Într-adevăr, în anticipare nu anticipez neapărat că viitorul va fi la fel ca trecutul şi prezentul; pot anticipa şi schimbări, ceva nou, chiar ceva nemaiîntâlnit, dar totdeauna determinat. Mâine dau bacalaureatul, nu ştiu ce se va întâmpla. „Nu ştiu“ este însă înconjurat de o seamă de „ştiu“. Ştiu ce e bacalureatul, ştiu cine sunt examinatorii, unde şi la ce oră se ţine, din ce materii voi fi ascultat etc. Ştiu tot ce este determinat dinainte. Nu ştiu însă ce se va întâmpla. Şi nu o ştie nimeni. Raportul dintre determinat şi nedeterminabil variază între cvasi-extreme, dar nu are însemnătate.

b) Viitorul ca necunoscut pare să fie un simţământ. Un soi de nelinişte pentru „ce-mi aduce viitorul“. Cum o să mă tem de ceva ce nu ştiu? E absurd. De vreme ce nu-l ştiu şi nu există, n-am de ce să mă tem. Pot să mă tem de întuneric, de zgomote care ascund primejdii, de o suprafaţă vie, pe care n-o văd dar pe care o pipăi – dar sunt temeri de ceva care există, adică de indicii că ar fi ceva primejdios care există în lumea din mai aproapele sau mai departele meu.

Dar de viitor nu doar mă tem. Pot să şi sper, pot să-l întâmpin cu avânt, cu bucurie. Desigur, când sper, anticipez, iar când „merg avântat înainte“,

ignor viitorul, îl anticipez doar ca ceea ce eu simt, cred şi cunosc acum că o să fie.

Îndepărtând sinteza trecut–prezent–viitor şi „simţământul“, rămâne întrebarea: cum poate exista ceva ce nu există? Uite că poate. Două pseudo-soluţii ne răsar firesc: a) viitorul *încă* nu există dar va exista; b) sunt două înţelesuri ale lui „există“, una „lumească“ (tot ce e există) şi una „raţională“: viitorul există în mintea mea, precum numerele, precum Dumnezeu etc.

Numai că:

Ce e aia că ceva „încă“ nu există? Este, întâi, ceva ce nu există şi apoi vine un „încă“, pe care tocmai căutam să-l pricepem. Deci „încă nu există“ este un fel de *Nichtsein* în acestă pseudo-soluţie.

Trecând peste piedica de neînlăturat că nu ştiu ce înseamnă „în mintea mea“, cu tot convoiul de „înnăscut, a privi fenomenologic etc.“, rămâne că problema nu s-a rezolvat dacă am născocit un *distinguendum esse*.

Nu e chiar aşa de uşor. S-o luăm chibzuit: viitorul se referă la existenţă. Tot ce gândesc sub semnul viitorului (şi nu al probabilităţii), gândesc ca existenţă, ca „va să fie“, – spre deosebire de ceea ce, de pildă, îmi imaginez pur şi simplu. Existenţa viitoare pot s-o gândesc ca pe o continuare (proiecţie) a prezentului (plus trecutul), sau ca o parţială continuare, cu unele schimbări pe care le anticipez, (cu probabile schimbări, sau cu posibile schimbări, mai mult sau mai puţin calculabile), dar o gândesc *qua* existenţă totdeauna.

Viitorul se referă la nonexistenţă. Tot ce gândesc sub semnul viitorului, gândesc ca non-existent (în sensul *Sein*). Esenţial, viitorul „nu este“ şi toţi îl înţelegem ca atare, ori de câte ori gândim sau vorbim despre el. Atunci ce este viitorul? Un *Sein* care nu există sau un *Nichtsein* care există? Pare

joc de cuvinte sau sofisticărie, numai că o folosim zilnic toţi şi nu ca atare.

Este curios că nici Aristotel, nici Husserl nu adâncesc problema viitorului, ci o pomenesc doar în treacăt. Husserl îşi întemeiază a sa *Zeitanalyse*[138] aproape exclusiv pe trecut şi pe dubla intenţionalitate.

Mi-ar folosi la ceva analogia cu trecutul? (Tot astfel cum trecutul nu există (în sensul *Sein*), dar nu *mai* există, viitorul nu există, dar *încă nu* există). Care e deosebirea între „nu mai“ şi „încă nu“? „Nu mai există“ (trecutul) este ceva ce ştiu că a existat şi pe care nimeni şi nimic nu-l schimbă. „Încă nu există“ este ceva ce, esenţial, nu ştiu că va exista (afară de abstract) şi pe care nimeni nu-l ştie de-adevăratelea.

Nodul problemei sălăşluieşte în predicarea necunoscutului, al lui *Nichtsein*: „viitorul este *Nichtsein*“. Nu, *Nichtsein* este viitorul. Necunoscutul în temelia lui de *Nichtsein* este viitorul. Numai de acolo ceva poate fi *überhaupt*[139] necunoscut, *Nichtsein* în sensul comun. *Nichtsein*-ul nu este negaţia existenţei a ceva, nici negaţia lui *Sein*, nici *das Nichts*, ci este viitorul. Acolo e obârşia lui, acolo sălăşluieşte el şi numai fiindcă viitorul *este*, se poate vorbi despre *Nichtsein*, şi anume că *bate* în existenţă. Această legătură intimă a lui *Sein* cu *Nichtsein* din „încă nu“ dovedeşte că ele sunt corelate, că nu există *Sein* fără *Nichtsein*, că ele decelează un sens mai adânc, care nu poate fi rezolvat nici parmenidiano-heraclitic, nici hegelian. Viitorul nu este ceea ce va să vină (aceasta e anticipare), ci e das *nichtseinträchtige Sein*[140]. Şi în lumea noastră nu există *Sein* care să nu fie *nichtseinträchtig*. Nu fiindcă temporal totul piere, ci fiindcă numai împreună există *Sein* şi *Nichtsein*, şi acesta e sensul lui „viitorul există“.

13 februarie 1980

Cum se situează temporal reflecţia? Husserl pe bună dreptate spune: „Man muß sich hierbei zunächst klarmachen, daß jerderlei «Reflexion» den Charakter einer *Bewußtseinsmodifikation* hat, und zwar einer solchen, die prinzipiell *jedes Bewußtsein* erfahren kann“ (sublinierile lui Husserl) (*Ideen*, p. 148)[141]. (Deşi este pe aproape, Husserl nu-şi pune întrebarea de mai sus, rămânând, în textul ce urmează fragmentului de mai sus, la descriere fenomenologică.)

De la început două observaţii:

1) „Ceva“-ul la care reflectez este *trecut* în *Erlebnisstrom*[142]-ul meu;

2) Reflexia este în *Jetzt*, dar într-un acum special.

21 februarie 1980

Sed:

— pot să reflectez şi paralel cu „ceva“-ul la care reflectez, de exemplu uitându-mă la el;

— reflexia nu e o orientare interioară.

E greu de susţinut că în viaţa obişnuită nu reflectezi. Nu numai deciziile de rutină, devenite reflexe (gesturi, atitudini etc.) comportă reflecţie, ci şi numeroasele neînsemnate reflecţii care transformă senzaţiile în fiecare clipă, sunt „mici reflecţii“. Atunci în ce mai constă *Bewußtseinsmodifikation*? Chiar reflexia în care întreaga conştiinţă este concentrată pe ceva, poate fi făcută în contact cu obiectul: de pildă mă uit la un copac şi reflectez la formarea lui, la forma lui, la esenţa lui, corectându-mi gândirea după ceea ce văd.

În teorie (Kant, Husserl), am avea o apercepţie empirică sau „das bloß transzendentale Subjekt“[143] (Kant), respectiv „das unreflektierte Bewußtsein (das vorgegebene Erlebnis)“[144] (Husserl) şi apoi, în reflexie: „eine Blickwendung von einem anderweitig Bewußten auf das Bewußtsein von

ihm“[145] (Husserl, *Ideen*, p. 148). Desigur, poate să fie şi aşa, dar nu este neapărat aşa. Husserl însuşi pare să reducă (*ibid.*, pp. 149–150) trăirile originare la „das Moment des lebendigen Jetzt“[146] (*ibid.*, p. 150), iar reflecţia la trecut, protenţiuni[147] şi fantezie.

Trebuie să degajez importanţa temporalului în reflecţie. Dacă „acum“ este faza absolut originară şi, de vreme ce reflecţia nu poate fi în afara timpului, înseamnă că reflecţia este într-un „acum“, deci are un caracter absolut originar, pe lângă cel de modificare. Cum se poate?

Numai aşa, că modificarea este trecutul şi reflecţia e în afara trecutului, dincoace de el, într-un anumit prezent.

Conform teoriei mele, orice prezent (acum) devenit trecut, devine „ceea ce este“, iar reflecţia nu se poate aplica decât la ceea ce este. Dar reflecţia nu e un prezent = *Sein*, ci un alt prezent, care nu e prezent. Reflecţia pare a fi o scoatere din temporalitate, un *no man's land* temporal. Nu fiindcă „sunt cufundat în amintiri“, sau „am uitat de timp tot gândindu-mă“, ci pur şi simplu fiindcă reflecţia nu este nici trecut (fiindcă reflectez *acum*), nici prezent (deşi acum reflectez, nu sunt *in-der-Welt*[148]), nici viitor (de vreme ce acum reflectez). † Este, husserlian, *eine Bewußtseinsmodifikation*. †

Desigur reflecţia e şi ea într-un „acum“, deci o fază absolut originară, pe care pot s-o modific reflectând asupra reflecţiei (trecute) şi aşa la infinit. Dar nu mă pot împiedica să nu gândesc că reflecţia este *vidă de prezent*.

Totuşi reflecţia este esenţial intenţională: reflectez la ceva, şi orice ceva este mundan. Dar când reflectez la ceva, acel ceva este luat din trecut ca ceea ce este (chiar dacă îl văd şi în prezent, îl văd ca identic cu sine), aşa că reflecţia este totdeauna în trecut (ca intenţionalitate) fiind în

zona lui „este *cum* este“. Reflecţia despre viitor este tot numai o extrapolare a lui „este cum este“ prin deducţia lui „va fi“ din „va fi aşa din este cum este“.

13 iunie 1980

Relativitatea timpului

Atât timpul, cât şi spaţiul sunt relative. Relativitatea în spaţiu se întemeiază pe relaţie. Lucrurile sunt „în relaţie“ unele cu altele, formând structuri de relaţii. Şi în timpul măsurat clipele sunt în relaţie, exprimată prin şiruri de numere.

Relaţia se întemeiază pe: 1) exterioritate; 2) ordine. Pentru ca două lucruri să fie în relaţie, ele trebuie să fie diferite (măcar ca punct de vedere) şi trebuie să concep o oarecare ordine, adică tocmai ceea ce exprimă relaţia.

Deja Xenopol spunea că ştiinţa se ocupă de legi ca relaţii repetabile, iar istoria are de-a face cu fenomene unice. Dar unicitatea poate fi atributul spaţiului. Nu fiindcă repetarea unui fenomen implică momente diferite, fiecare unic, fiind temporal, ci fiindcă chiar în spaţiu există unicitate. Nici un loc în spaţiu nu este identic cu vreun altul, analog cu unicitatea timpului. Aşadar, nelegitatea istoriei ar putea fi doar o deficienţă, şi anume în conceperea sferei unei legi. Legile Fizicii nu cuprind Natura, ci anumite fenomene, mai mult sau mai puţin generale, din natură. La fel, Istoria nu poate avea legi care să cuprindă Istoria, dar se poate concepe o dialectică legică a anumitor fenomene istorice (revoluţie, evoluţie etc.).

Deosebirea este ceva mai adâncă: timpul este măsurat printr-o serie cifrică, cu ajutorul căreia se înseriază orice întâmplare. Ignorând acum – pentru ceea ce spun – problemele grave ale începutului „uman“, ale timpului măsurat şi necesitatea periodicităţii pentru măsurare – se poate spune că orice întâmplare are unicitatea ei în timp,

determinată şi exprimată prin locul ei în seria temporală.

13 iunie 1980, ora 8, 31 dimineaţa (ora Europei Centrale) este [un moment] „absolut“ unic. (În afara teoriilor ciclocosmice.) Dar la fel în spaţiu, teoretic, fiecare punct este „absolut“ unic, altfel nu l-aş putea determina.

Dar cum determin locul sau clipa „absolut“ unice? Prin relativizare. Paradoxal, unicitatea absolută se determină prin relativizare. Determin un loc fixându-i coordonatele sau măsurând în orice fel poziţia lui prÒj ti. La fel, determin clipa înseriind-o faţă de precedentele şi posterioarele clipe. Aici intervine prima deosebire: unicitatea clipei prezente nu este numai cea teoretică, rezultată din determinarea poziţiei unice relative în seria clipelor, ci una absolută printr-aceea că e *prezentul*, că există = acum, care o deosebeşte fundamental de orice clipă trecută sau viitoare, pe care mi le pot doar reprezenta, şi anume înseriate.

Prezentul nu este numai pragul dintre trecut şi viitor, ci, înainte de toate, este *existenţa*.

Pe urmă: Frege a arătat că fiecare număr are proprietăţile lui caracteristice, speculate de la Pitagora încoace, deci nu este element neutru al unei serii. „16“ este par, este dublul lui „8“, este pătratul lui „4“ etc. Pe aceste proprietăţi se bizuie o întreagă ramură matematică şi fizică. Două kilograme de orez sunt de două ori un kilogram de orez. La fel, de pildă, în descendenţă: prima generaţie sunt copiii, a doua nepoţii, a treia strănepoţii etc.

Or, în succesiunea temporală nu avem aşa ceva, ci o serie „pură“. Fireşte, vorbim despre succesiunea temporală, nu de conţinutul ei faptic, în care poate exista evoluţie, involuţie, revoluţie şi nenumărate altele. Secolul XIV nu este dublul secolului VII, ci este doar perioada de timp dintre anul 1300 şi 1399. Diferenţierea în seria temporală este – iertare! – absolut relativă. În seria

temporală, clipele sunt absolut identice prin faptul că determinarea lor este absolut relativă. Determinarea temporală reprezintă astfel o pură succesiune de clipe, diferenţiate exclusiv prin poziţia lor în succesiunea înseriată.

Această mentalitate absolută a timpului, deşi foarte elaborată, este resimţită ca deznădejde şi provoacă refugiul în Istorie.

Determinarea temporală se face aşadar printr-o serie exprimată în numere (cifre) în stare pur înseriată, adică o serie pură. Că orice serie are caracter de succesiune. Succesiunea poate să fie sau să nu fie temporală. Seria aritmetică a numerelor întregi este o succesiune, dar nu e temporală, deşi serveşte la măsurarea timpului. Dacă originea ideii de succesiune este sau nu temporală, nu ştiu. Cert este însă că succesiunea temporală se diferenţiază de orice altă succesiune prin faptul că e temporală, că are la bază – aşa zicând – un timp care se scurge. Curgerea timpului este resimţită ca o succesiune a existentului, ceea ce denotă caracterul ontic al timpului (Heraclit), dar, totodată, acoperă structura lui ontologică sub masca „timp“.

Faţă de spaţiu, unicitatea clipei are un grad mai mare de absolutizare fiindcă un loc în spaţiu e unic atâta *timp* cât există, dar o clipa existentă este absolut unică.

De rezolvat:

1) care este temeiul ontologic al ambiguităţii seriei numerelor: succesiune pură, aplicată la timp şi succesiune de numere caracteristice, aplicată la spaţiu?

2) care este relaţia între timp şi întâmplare, adică între timpul „pur“ şi fapticul în timp sau, altfel spus, între timp şi temporalitate?

14 iunie 1980

Timpul care curge se mai caracterizează, aşa zicând, printr-un mers înainte, ca şi cum am tot adăuga o unitate într-o numărătoare, ceea ce şi facem în determinarea timpului în ani, de exemplu. [În mod] obişnuit, se spune că timpul are o direcţie şi că este ireversibil. Astfel, numărătoarea se încadrează într-o schemă trecut–prezent–viitor, dar reprezentată liniar, direcţionat cu ireversibilitate. Faptul că această reprezentare este falacioasă rezultă imediat din lipsa de legătură explicită între schemă şi serie. Din punctul de vedere al seriei, anii, de exemplu, sunt irelevanţi (făcând abstracţie de conţinutul faptic, adică de ceea ce se întâmplă în timp), dar din punctul de vedere al schemei sunt deosebiri fundamentale între trecut, prezent şi viitor.

Dacă spun că un corp de 1 kg cade pe verticală 10 m în x secunde, acest interval de timp cuprinde *de facto* o porţiune de serie temporală de 1–10, dar nu are trecut–prezent–viitor propriu-zise. În orice moment este valabil acest interval de timp. El măsoară o mişcare şi este deci timpul aristotelic (mštron kin»sewj) şi, ca atare, o dimensiune.

Schema trecut–prezent–viitor este însă cu totul altceva decât o dimensiune.

Unii au spus că dacă nu se întâmplă nimic (adică fără mişcare), nu se înregistrează timpul (Aristotel), iar alţii că simt o durată. La primii este vorba de o stare irealizabilă, deci rămâne o prezumţie gratuită, iar la Bergson explicaţia este o *obscurum per obscurium*[149], căci ce este durata?

Trecut–prezent–viitor nu există originar decât referitor la existenţă. Existenţa o resimţim ca trecută, prezentă şi viitoare. Iar existenţa nu este a mea, a ta, a lui, ci *Sein*-ul în totalitatea lui, care este totdeauna strânsă şi egală cu prezentul.

17 iunie 1980

Analitic, trecutul se înfăţişează în două categorii:

1) Cele care sunt aceleaşi, adică identice cu ele însele, formând osatura mediului în care trăim. Scaunul meu este acelaşi cu cel de acum un minut, de acum un an. Ceea ce exprimă principiul identităţii, care altfel, logic vorbind, este un non-sens.

2) Cele care nu mai sunt, ori s-au schimbat. Cum au fost e „trecutul“, adică rămân doar în memorie sau sub formă de urme.

Diviziunea este pur analitică, în realitate toate se schimbă necontenit şi permanenţa o dau eu.

24 iunie 1980

Analogia spaţiului şi a timpului poate fi împinsă oricât de departe pe baza exteriorităţii, prin ideea de dimensiune:

În curgerea timpului, luat ca dimensiune, pot îmbucătăţi întocmai ca în spaţiu. Din acest punct de vedere, o durată de 76 de minute nu se deosebeşte de o lungime de 5 km. Fiecare conţine un „de la … pâna la …“, o unitate de măsură şi un număr de unităţi, toate determinate pe baza discontinuităţii măsurării ca aplicată unui continuum.

Omogenitatea spaţiului perceput ca *res extensa* a putut crea omogenitatea timpului. Din punct de vedere dimensional, este indiferent a spune că „soldatul de la Marathon a parcurs în 490 a. Chr. cei 42 de km în 3 ore“, sau Waldeman la Montréal, sau acum la Moscova, sau în 1984 unde o să fugă câştigătorul. Ceea ce contează este *în cât timp aceeaşi distanţă*. „Timpii“ sunt relativi doar în comparaţia măsurătorii (şi de asta pot fi comparaţi). Fireşte însă că se adaugă timpul ireversibil structurat în schema prezent–trecut–viitor. Recordurile implică tocmai schema. Un record bate recordul *anterior*, într-un timp schematic şi evoluţia recordurilor implică trecutul (data fiecărui record), prezentul (în fond, record nu e decât recordul acum valabil) şi viitorul

(pronosticul asupra limitei fiziologice a recordurilor, de exemplu).

Dar, analogic, şi în spaţiu este o fundamentală diversitate între „aici“ şi „acolo“, dar numai aparent:

— „aici-acolo“ este numai relativ la locul meu şi poate fi schimbat în funcţie de aceasta, adică de exemplu inversate prin mişcarea mea; ceea ce nu pot face cu trecutul–prezentul–viitorul. Nici Dumnezeu cică nu poate schimba trecutul.

— „aici-acolo“ este, în realitate, nu-mai-aici şi non-aici. „Aici“ înseamnă locul meu, iar „acolo“ e restul lumii. Diversitatea nu este esenţială, ci pur relativă. Evident, tot astfel la timp, unde deosebirile între trecut–prezent–viitor sunt atât de mari, încât timpul este o abstracţiune.

Pe de altă parte, spaţiul ca omogen (*res extensa*) implică o mai mare abstracţiune. Este mai greu să abstragi spaţiul omogen din imensa diversitate a tot ceea ce există în spaţiu decât să abstragi din vocea interioară un timp care se scurge, implacabil şi monoton. De aceea noţiunea de timp a fost cucerită devreme, pe când cea de spaţiu omogen e relativ târzie şi este rodul unei lupte.

Odată abstractizate ca omogene spaţiul şi timpul, ne-am creat problema: cum se umple spaţiul cu lucruri şi timpul cu întâmplări? Aparent problema este rezolvabilă numai în timp, fiindcă diversitatea spaţială constă fundamental în lucruri permanente şi schimbătoare, ceea ce ne trimite la timp sau în lucruri care sunt, ori nu mai sunt, ori încă nu sunt, ceea ce tot timp este.

Spun aparent, fiindcă astfel s-a sărit prima problemă, cea a diversităţii pur şi simplu, care este fundamental deosebită în spaţiu şi timp. Adică problema exteriorităţii. În această problemă, spaţiul are prioritate istorică. De la Parmenide, trecând prin Platon (*Sofistul*), Aristotel şi până la Nae Ionescu, problema lui tÕ q£teron faţă de, sau

înăuntrul lui, tÕ Ôn are un substrat spaţial. Diversitatea este concepută esenţial ca spaţială, chiar dacă se dezbate între tîn genîn[150].

Structura este desigur mai complicată. De exemplu, la Platon, în *Timaios*, 34 *sq*. Baza o constituie ambiguitatea întrebării, pusă la 27 d–28 a: t… tÕ ×n ¢e…, gšnesin d oÙk œcon, kaˆ t… tÕ gignÒmenon m n ¢e…, ×n d oÙdšpote?[151] Ceea ce nu e în timp. Timpul şi Ôn se exclud. Dar: a) Ôn este asertat prin ¢e… (eternitate), unde non-temporalitatea termenului e dubioasă; b) timpul este asertat ca geneză, deci propriu-zis nu e timp, ci geneză, devenire cel mult. În ambele, spaţiul este pre-cumpănitor, fiindcă totul se referă la *ceea ce* este. Expunerea, plecând de la Ôn, trece în domeniul gignÒmenon (să zicem timp) şi prin sufletul lumii (tot să zicem timp) revine la spaţiu, care de altfel a fost subiacent în toate fazele (sfericitatea, mişcarea circulară etc.) fiind vorba de univers.

Astfel, spaţiul–timpul sunt prinse *ontologic* în realitatea secundă (cea intermediară). Aici se vădeşte o altă rădăcină decât cea a exteriorităţii, una în care spaţiul şi timpul *nedespărţite* se caracterizează ca realitate intermediară. De aceea, timpul apare născut odată cu cerul (spaţiul) (38 b) şi se defineşte ca kat' ¢riqmÕn „oàsan a„ènion e„kÒna[152] (37 d). Ceea ce este foarte aproape, în fond, de cum vede Hegel timpul în finalul *Fenomenologiei spiritului*.

Lucrurile nu sunt, fireşte, atât de simple la Platon, cum le-am scris aici. Căci, dacă timpul şi cerul sunt ¤ma gennhqšntej[153] (38 b), câteva rânduri mai încolo Platon spune că † na gennhqÍ crÒnoj, ¼lioj kaˆ sel»nh kaˆ pšnte ¥lla ¥stra, ™p…klhn œconta planht£, e„j diorismÕn kaˆ fulak¾n ¢riqmîn crÒnou gšgonen[154] (38 c), ceea ce pare a fi contrariul a ce spune Aristotel în *Fizica* D.

Dar lăsând deoparte problema doar ulterioară dacă timpul este măsura mişcării sau mişcarea planetelor este măsura timpului, să reţin că la temelia timpului pentru Platon stă ideea că *timpul este „un fel de imagine mobilă a eternităţii“* (e„kë d' ™penÒei kinhtÒn tina a„înoj poiÁsai,[155] 37 d) şi a fost făcut ca după model, ca după natura eternităţii (kat¦ tÕ par£deigma tÁj diaiwn…aj fÚsewj[156], 38 b), pentru a fi cât mai asemănător acestuia, pe cât cu putinţă († n' æj ÐmoiÒtatoj aÙtù kat¦ dÚnamin Ï[157], 38 b–c). În această dihotomie par£deigma–e„kèn a rămas timpul până la Hegel inclusiv, iar Nietzsche şi Heidegger doar au „secularizat“ problema.

În al doilea rând, tot în Platon se află legătura indisolubilă dintre timp şi spaţiu (kÒsmoj), care împreună s-au născut şi împreună vor pieri, dacă va fi să fie (38 b fine). De aici toată filiera din istoria filozofiei (de la stoici la Kant) cu „transcendentalul“, „forme“–spaţiu–timp, păstrată şi de Hegel în *System der Philosophie* („Die Zeit ist, wie der Raum, eine *reine Form der Sinnlichkeit*“[158], p. 79), dar oarecum modificată în *Phänomenologie des Geistes*, p. 563, unde se deosebesc astfel: „Diese Aufopferung ist die Entäußerung, in welcher der Geist sein Werden zum Geiste, in der Form des *freien zufälligen Geschehens* darstellt, sein reines *Selbst*, als die *Zeit* außer ihm, und ebenso sein *Sein* als Raum anschauend.“[159] Astfel, spaţiul devine *Natur*, care este „sein [des Geistes] lebendiges unmittelbares Werden“[160], iar „Die andere Seite aber seines Werdens, die *Geschichte*, ist das *wissende*, sich *vermittelnde* Werden – der an die Zeit entäußerte Geist“[161] (sublinierile lui Hegel).

În al treilea rând, de la Platon începe viziunea *numărului* ca legătură între spaţiu şi timp.

21 iulie 1980

Pentru a pricepe timpul, trebuie să-l desprind de spaţiu prin deosebiri.

În spaţiu, „aici“-ul (*hic*) pare a îndeplini acelaşi rost ca „acum“-ul (*nunc*) în timp. Ceea ce văd aici, ceea ce pipăi întinzând mâna, ceea ce miros din [ce e în] jur[ul meu], ceea ce aud – există. Restul este depărtat. Ar părea că *nunc*-ul, care numai el există, trecutul şi viitorul fiind altceva. Aici este deosebirea: ceea ce e depărtat nu e aici, nu e imediat simţit, dar există totuşi, *la fel ca aici-ul*. Steaua pe care o privesc, turnul departe, zgomotul acela îndepărtat – toate există la fel ca ceea ce e aici. Nu este graniţă între aici şi acolo, deodată simţite. Îndeosebi văzul cuprinde atât pe „aici“, cât şi pe „acolo“, omogen, alcătuind întinderea. Celelalte simţuri contribuie şi ele, mai ales mirosul şi auzul, nu şi pipăitul şi gustul – dar în general simţurile ne fac să simţim în spaţiu lucrurile. Senzorialul (extern) este aşadar spaţial.

Nu tot aşa timpul. La propriu nu pot spune că trecutul şi viitorul există; cu adevărat există numai prezentul – ceea ce alcătuieşte astfel o deosebire fundamentală faţă de spaţiu. Timpul este trihotomic, spaţiul unic, chiar dacă pot deosebi existenţial „aici“-ul de „acolo“.

Această banalitate este dezvăluitoare pentru accesul la problematica timpului şi spaţiului.

Primordial trăim în spaţiu, fiindcă senzorial suntem orientaţi spre spaţiu. Conceptele noastre fundamentale sunt spaţiale, cu timp mascat: „cosmos“ (lume), lucru, unul, raport, diversitate – au la bază forma spaţiului. Când gândesc „lumea“, finită ori infinită, o gândesc (şi mi-o reprezint) întâi spaţial şi numai *apoi* cosmogonic, când devine problemă. Lumea e *dată* spaţial.

Timpul vine totdeauna pe loc secund, chiar dacă i se dă prima însemnătate, şi vine grevat de spaţiu. Marile lămuriri despre timp (Aristotel, Kant, Hegel) vin *după* spaţiu şi, uneori (Kant), cu trimiteri la spaţiu („la fel ca la spaţiu“). Cum ar fi

fost dacă se începea cu timpul? Desigur, *apoi*, atât la Kant, cât şi la Hegel, timpul ia prioritate, sub diferite forme, dar undeva rămâne un „spaţiu“ potenţat.

Calea: întâi despre spaţiu, apoi despre timp, pare tuturor normală, tocmai fiindcă senzorial suntem în spaţiu şi *nihil est quod non ante fuerit in sensu*[162]. Astfel, deosebirea spaţiu–timp lunecă într-una „sensibil–abstract“, cum se resimte clar la Hegel („Die Zeit... ist... ein schlechthin Abstractes“[163], *System der Philosophie*, p. 79). Lunecarea străbă întreaga problemă, vârând-o în încurcătura „sensibil–sufletesc (intelectual)“, care împotmoleşte orice pricepere.

Totuşi, Hegel intuieşte exact când spune: „die Wahrheit des Raumes ist die Zeit“[164] (*System der Philosophie*, p. 79), dar o înţelege dialectic, ca *Übergehen*[165] (p. 87) a spaţiului în timp. Ce înseamnă că lucrurile, lumea există? Nimic altceva, propriu-zis, decât că *sunt*. Iar „sunt“ înseamnă prezent. Prezentul nu *merge*, pe măsura scurgerii „timpului“, ci Prezent = *Sein*. Nu se poate concepe *Sein* (la propriu) fără prezent.

Dar „senzorializarea“ (ai!!) spaţiului e a gândi de mântuială. Spaţiul nu este sensibil perceput, ci suntem *orientaţi* spre şi în spaţiu, suntem chiar spaţiu, ca orice există pe lume. – Decât că altceva se înţelege prin „există“ când e vorba de spaţiu, şi anume se înţelege un *gleichgültiges Auseinanderseyn*[166] (Hegel, *System der Philosophie*, p. 87), în care a exista înseamnă *cum* sunt lucrurile, o diversitate. Diversitatea lucrurilor *în* spaţiu este alta decât diversitatea întâmplărilor *în* timp. Lucrurile coexistă în realitate, ceea ce înseamnă că sunt deodată, adică „în acelaşi timp“; în acest sens, timpul este die *Wahrheit des Raumes*[167] – contrar lui Hegel.

Aşadar, avem două diversităţi fundamentale: a lucrurilor în spaţiu şi a întâmplărilor în timp.

Întreaga metafizică occidentală este însă întemeiată numai pe diversitatea în spaţiu (de exemplu problema Unul–Multiplu). Schimbarea (gšnesij) este fundamental concepută plecând de la diversitatea spaţială şi, ca atare, *mişcarea* (k… nhsij) determină timpul, care, de la Aristotel încoace, este ¢riqmÕj kin»sewj. De aceea, Aristotel poate spune că timpul urmează (e supus) (¢kolouqe‹) mişcării (*Fizica* D, 11, 219 b 15–16). Dacă pur şi simplu am lua-o invers, s-ar schimba totul, dar nu este vorba să ne jucăm.

28 iulie 1980

„Acum“ şi „aici“ sunt existenţiale inadecvat exprimate în noţiunile de „acum“ şi „aici“. În realitate, nu *există* decât acum şi aici. Dar, cum spune Hegel, când spun „acum“ şi „aici“ „meint man ein Konkretes, man sagt aber ein Allgemeines aus“[168]. Pentru că „acum“ şi „aici“ sunt elaborate, cuprind pe „înainte, după“ şi pe „acolo“, formează deja un câmp. Dar, existenţial vorbind, rămâne că ceea ce *vreau* să spun prin „acum“ şi „aici“ este unicul real, că într-asta există ceea ce există, sau, mai propriu, că asta este „existenţa“.

Întrebarea este: cum se elaborează, de la ceea ce vreau să spun, ceea ce spun şi câmpul?

30 august 1980

Viitorul ridică cele mai grele probleme, fiind propriu-zis m¾ Ôn-ul şi, totodată, cel mai acoperit de schema trecut–prezent–viitor.

Acoperire prin prinderea lui ca proiectare, ca œkstasij, ca *Horizont*[169] sau chiar *Entwurf*. Toate *acoperă* viitorul gol-goluţ. În fiecare clipă trăiesc proiectat, adică cu un viitor prefigurat oarecum, dar în fiecare clipă sunt în pragul lui „nu este“ şi acesta este propriu-zis viitorul. Viitorul acoperit (proiectat) este umplerea oarecum a viitorului chiar-chiar, care este pur şi simplu „nu există“.

Adică: nu avem întâi un „nu există“, ca simplă constatare de non-existenţă a ceva („nu există hidră“), nici ca, de pildă, m¾ Ôn din *Sofistul*, pe care să îl folosim, apoi, ca „încă nu există“ şi pentru viitor, ci de-a-ndoaselea, numai „nu există“ = viitor face cu putinţă „nu există“ ca *ceea ce* nu are existenţă.

„Nu există“ este liminarul în care trăim necontenit, o dată cu „acum = există“ şi cu „este ca ceea ce este = trecut“.

Viitorul ca „*încă* nu este“ este doar o poliţă fără acoperire, menită să acopere viitorul = nu există. După cum raportul prezent–trecut este problema lui *esse–essentia*, tot astfel raportul prezent–viitor este problema lui Ôn–m¾ Ôn.

22 septembrie 1980

Ca să gândesc trecutul nu am nevoie de nimic, dacă nu de un prezent ce nu mai este. Ca să gândesc, însă, viitorul, am nevoie de trecut, altfel mă feresc de el.

De accea şi Husserl şi Heidegger au gândit viitorul ca *Propension*, œk-stasij.

Există o propulsie a trecutului? Adică, de vreme ce viitorul este clădit cu cărămizile trecutului, nu cumva însuşi trecutul are o *Vorlage*, o înclinare spre altceva, pe care îl numim viitor? (v. Leibniz, *Monadologia*, § 22)

Într-un fel, critica lui Hume poate fi lărgită: nu am dreptul să spun decât că ceva a fost şi cel mult este, în prezent; despre viitor nu pot afirma cu certitudine, pot cel mult crede că va fi tot aşa. Aleatoriul viitorului este absolut. Oare? Nici măcar că va fi? (Căci aceasta este întrebarea mea.)

Numai Nimicul te face să gândeşti că *Sein*-ul poate fi o problemă. Ambele sunt însă bariere de gândire – neputând gândi nici *Sein*-ul, nici Nimicul ca *ceva*, cum gândeşte gândirea.

Trecutul este, esenţial, o păstrare. Fie subiectivă, ca amintire, fie obiectivă, ca vestigiu de orice fel. Dar înainte de toate este lumea în care trăim. Trecutul *se* păstrează, permanent. Oricât se schimbă şi în *quid* şi în *quomodo*, lumea nu numai că este, dar se continuă, rămâne. Aceasta este funcţia trecutului: nu că lumea *este*, ci că este cum este, este într-un anumit fel, este *ceea ce* este. Trăiesc într-o lume care vine din spate, care poartă în ea lumea de adineauri, de ieri, de acum două mii de ani.

Trecutul desfăşoară *Sein*-ul.

26 septembrie 1980

Trecutul nu este ceea ce nu mai este, ci ceea ce acum consider că nu mai este (ni se înfăţişează ca ceva ce nu mai este), adică e întotdeauna deictic. Ca atare, este ceea ce „rămâne“. „Rămânerea“ (*Retention* la Husserl) nu este un simplu *manens*, ci un *per-manens*. *Per* = „durch“ face din trecut un trecut în felul rămânerii *totuşi*. *Deşi* a trecut, totuşi rămâne. Astfel, permanentul se împarte în ceea ce continuă să fie (sensul obişnuit) şi ceea ce, deşi a trecut, totuşi rămâne (în vestigii, amintire etc.). În primul sens, trecutul este acoperit de prezent (de vreme ce şi „acum“ există, nu-l iau în seamă ca trecut), în al doilea este „respins“ în trecut, într-un fel pecetluit ca atare sau, cel mult, recuperat ca etapă evolutivă (trecutul prezentului). În ambele cazuri este măsluit caracterul deictic, acela că trecutul este un moment al prezentului, un fel de a fi al prezentului, un m¾ Ôn al prezentului.

29 septembrie 1980

„Timpul trece“, „viaţa merge înainte“ – ce spun aceste expresii? Că „indiferent de orice“ timpul se scurge. Aşadar, două:

1) Contrar lui Aristotel, care spune că fără mişcare nu am percepe timpul, aici avem credinţa

că timpul se scurge chiar fără mişcare, chiar dacă nimic nu se mişcă.

2) Scurgerea timpului nu este o mişcare a ceva (lucru) ce se cheamă „timp“, altfel spus, aici timpul nu este un mobil, ci, dimpotrivă, este ceea ce face cu putinţă perceperea oricărei mişcări (a oricărei schimbări, adică), ca fiind „în“ timp.

Această dÒxa trebuie scrutată cu mai multă luare-aminte: ce înseamnă – nefigurat – că „se scurge“ timpul? Dacă îndepărtăm orice chip de schimbare (mişcare), atunci este greu de spus, dar este ceea ce trebuie să facem, de vreme ce timpul este temeiul mişcării. Înseamnă că nu „timpul se scurge“, că, astfel spunând, ne încurcăm. Nu este un timp, ca „ceva“, care are proprietatea că se scurge (cum Socrate este muritor), ci timpul este identic cu (s)curgerea fundamentală; mai bine: curgerea fundamentală o numim „timp“. Dar nici „curgerea fundamentală“ nu este bine spus, pentru că orice curgere presupune ceva (un fluid) care curge; dacă nimic nu curge, nu avem o curgere.

Tocmai această curgere care nu este o curgere a ceva, ci numai curgere, este timpul. Aici, la hotar de gândire, desigur, limba trădează. Pentru ca un fluid să curgă este nevoie nu numai de o forţă gravitaţională, nu numai de un plan înclinat, ci, înainte de toate, de timp. La fel pentru orice mişcare, pentru orice schimbare.

S-ar putea crede că ceea ce „curge“ şi „trece“ este viaţa şi că timpul ar fi biologic, dar nu, timpul îmbrăţişează totul, orice schimbare şi orice stare este „în“ timp.

Desigur, timpul se structurează din temelie, în trecut–prezent–viitor, dar tocmai înlăuntrul curgerii, al trecerii fundamentale.

Pentru ca ceva să se mişte, să zicem liniar, de la A la B, trebuie ca să fie la un moment dat în A şi la alt moment dat, ulterior, în B. Sunt deci mai multe momente, o durată, cu limitele moment de ceva în A şi moment de acelaşi ceva în B. Dar durata este

o curgere percepută sau măsurabilă, deci deja ceva elaborat. Ceea ce face posibilă o durată în general este faptul că există o curgere fundamentală.

Sein-ul este Universul ca totalitatea = acum, dar acest acum lunecă. Numai că el nu se schimbă necontenit ca insesizabil (Aristotel), nici nu este veşnic altul (Hegel), ci chiar el este curgere. Ceea ce nu înseamnă că lumea este heracliteană: nu lumea este mişcare, ci timpul este curgere, *în* care există mişcare, alături de stare. Mişcare –stare sunt posibile numai înăuntrul unei curgeri fundamentale care este timpul. Starea este – abstract vorbind – situaţia în care *în timp* nu se întâmplă nimic, iar mişcarea este situaţia în care *în timp* se întâmplă ceva. Ambele sunt cu putinţă numai legând trecutul de prezent (cel puţin, dacă nu angajăm şi viitorul), care, la rândul lor, sunt posibile numai pentru că timpul = curgere.

Timpul nu este o schimbare, pentru că un acum nu trece în acum-ul următor (nediscontinuitate), nici un continuu, care implică per-manenţa, în care *per* este tocmai ceea ce era de explicat, adică timpul = curgere, ci este ceea ce fundamentează orice discontinuu sau continuu, adică este *Sein* = curgere.

Toate acestea sunt doar evidenţe. Pentru a le gândi este nevoie numai de curaj. Problema *Sein* = acum (Parmenide) şi totodată *Sein* = curgere, timp (Heraclit) este întâia problemă a filozofiei: kr…nai dš lÒgJ polÚdhrin œlegcon[170], Parmenide (Frg. B7, DK).

30 septembrie 1980

Una din piedicile gândirii timpului e timpul măsurat. Mulţi din cei ce au chibzuit despre timp s-au oprit la a contrasta timpul măsurat cu o altă idee despre timp. Dar timpul măsurat trebuie explicat din ideea despre timp, el nu e întâmplător.

Astfel, Bergson găseşte „durata“, care este încă deja o noţiune elaborată, cuprinzând trecutul.

Discontinuul timpului măsurat este simplu înlocuit cu continuul duratei, ceea ce nu rezolvă mai nimic. În „curgerea“ timpului temelia nu e continuul curgerii, ci faptul că *este* curgere. Heraclit gândea mult mai adânc decât Bergson. Fiece „acum“ este, aşadar, curgere, iar durata este această curgere + trecutul; durata este „ceva“, pe când „curgerea“ nu este decât că *este* (acum) curgere. Atât *Sein* = acum, cât şi *Sein* = curgere sunt absolut liniare pentru gândire, dar tocmai de aceea trebuie gândite în puritatea lor.

16 octombrie 1980

K. Reinhardt în *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*, Cohen, Bonn, 1916, p. 176, nota 2 [spune]: „Die Worte Ãn te kaˆ œsti kaˆ œstai formelhaft, ein Ausdruck für die Unveränderlichkeit; ebenso bei Anaxagoras frg. 48“[171]. Şi frg. 12 de două ori: „in allen solchen Verbindungen dient e□nai nie als Copula sondern bedeutet Dasein und Bestehen.“[172]

22 octombrie 1980

Trecutul în prezent nu este numai memorie, ci şi evoluţie. Adică nu numai memorizăm, ci şi evoluăm. Prezentul trece în trecut[ul] cu caracter formativ al noului prezent.

2 noiembrie 1980

Când spun că viitorul este necunoscutul, nu înţeleg nici că viitorul nu e cunoscut, nici că necunoscutul este în viitor, ci că viitorul şi necunoscutul sunt acelaşi lucru, că necunoscutul, gândit în originea lui, este tocmai viitorul şi că viitorul, gândit în originea lui, este tocmai necunoscutul. Necunoscutul este, bine gândit, de structură temporală. Identificarea este contrariul lui *distinguo* şi o înţeleg ca operaţie roditoare

pentru gândire, ori de câte ori *distinguo*-ul deformează sau acoperă realitatea.

10 noiembrie 1980

Trecutul se deosebeşte în: trecut ca „trecut“ (istorie) şi trecut = esenţă (*quomodo*). Al doilea sens e cel primordial. Altfel spus: orice trecut e *quomodo*, dar este un quomodo *situat* în trecut şi unul care se substituie prezentului, luând forma „esenţei“ (în sensul simplu de *cum* este, de *ceva*).

Dacă „cum“-ul este temporal, caracterul de „trecut“ trebuie însă să fie cumva cuprins în „cum“. Cum? Prin principiul identităţii. Ceva (orice „ceva“) este identic cu sine numai pentru că este aşa cum era cu o clipă mai înainte. În A = A, primul A este cel prezent, iar al doilea A (de după semnul egalităţii) este A-ul de adineauri (sau invers, e egal). Identitatea înseamnă că A *rămâne* A.

Dar mai mult: nu identific un A prezent cu unul tocmai trecut, ci cel tocmai trecut *se prezintă* („se prezentează“, aş spune, de n-ar fi năstruşnic), adică retenţia substituie (Prezent = *Sein*)-ului o lume de „cum“-uri.

Desigur, împingând pe „cum“ în trecut nu rezolvăm problema lui, ci doar o mutăm, dar o mutăm în locul [ei] de baştină.

Aşadar: susţin că Prezentul = *Sein* devenind Trecut se transformă în „cum“ (tÕ Ôn devine t… ™stin).

De aici, nevoia de a lămuri:

1) De ce Prezent = *Sein devine* altceva?

2) De ce acest altceva este „cum“ şi ce înseamnă „cum“?

3) De ce „cum“ se substituie lui *Sein* în prezent? Adică: de ce „retenţie“?

Astfel des-părţite, întrebările nu se potrivesc realităţii. *Sein* = Prezent nu „devine“ (metap… ptein) altceva, ci în noi este *şi ca* substituire trecut → prezent (cum → este aşa cum este), adică

retenţie. De fapt, trăim tocmai în această lume de „cum“-uri. Despărţirea făcută arată totuşi o realitate: *Sein* = Prezent şi Cum = Trecut sunt fundamental deosebite.

11 noiembrie 1980

Orice este acelaşi (taÙtÒn) cu sine însuşi şi deosebit de orice altceva. „Acelaşi“ are două sensuri: cel de identitate (*Beharrlichkeit*[173]) şi cel de identificare. Orice, ca să fie ceva, trebuie să fie identic cu sine. Când recunosc, însă, în ceva un ceva, identific („este acelaşi portar ca ieri“). Primul e ontologic, al doilea e gnoseologic.

Dar: pentru ca să fie identic, trebuie să identific. Adică nu este aşa că este *ceva* şi eu pot sau nu să-l identific (sigur că şi asta poate fi, ca în exemplul din parantezele anterioare), ci, pentru ca ceva să fie ceva trebuie să fie identic cu sine şi asta nu poate fi decât prin *Beharrlichkeit*. Altfel spus, în modul lui *quomodo* trebuie să intre trecutul, ca să pot spune că ceva este ceea ce este. Ceva este ceea ce este numai ca în continuare fiind ce a fost cu o clipă mai înainte, chiar dacă n-a fost decât o infimă fracţiune de timp. Şi asta nu pentru că „identific“ lucrul de acum cu cel din clipa anterioară, ci pentru că trecutul = *essentia, quomodo*. Nu există alt fel de trecut decât cel în care lucrurile sunt *cum* sunt şi invers, că ceva este *cum* este (*ceea ce* este) este totuna cu „trecut“, adică de acolo „îmi vine“ ceva ca ceea ce este.

17 decembrie 1980

Problema „mascării“ timpului este foarte grea. Niciodată problema timpului nu a fost măcar atacată în toată întinderea ei, iar când părea să fi fost, rezultatul era o mascare: aşa la Aristotel, la Sf. Augustin, ca să nu mai vorbim de Husserl, care, e drept, vorbeşte doar de *Zeitbewußtsein*.

Cum a pierit pe parcurs problema timpului la Heidegger e, de asemenea, semnificativ.

Pentru mine, greutatea cea mai mare în a pricepe „mascarea“ este faptul că trebuie pornit de la [enunţul]: „viaţa e contrară morţii“, care este atât de folosit, încât nu se mai poate citi nimic pe el.

Viaţa şi moartea se exclud: ce e viu nu e mort, ce e mort nu e viu. Astfel spunând, nu se exclud, ci se limitează, deci sunt în relaţie. Hegel ar spune mai mult: viu îl definesc prin non-mort şi mortul prin non-viu; unul mă trimite la celălalt (de fapt pentru el totul e oarecum Idee), unul este în celălalt. Speculativ-logic aici putem încheia.

Dar se ştie că moartea există în viaţă mai real: prin conştiinţa morţii, să zicem, ori să zicem prin *Sein zum Tode*. Numai că nu există *direct* o conştiinţă a morţii, pentru simplul motiv că moartea *ta* nu este, adică este numai indirect, prin silogismul: tot ce e viu moare, eu mi-s viu, deci mor. Oricât de viu, de evident este felul acesta de a vedea, în fond rămâne un indirect, pentru că faptul că trăiesc exclude moartea mea, nu pot gândi contradictoriu: să mă gândesc în acelaşi timp, din acelaşi punct de vedere şi viu şi mort. A! în viitor, da, dar tot indirect. Este însă ceva care leagă viaţa de moarte într-un fel mult mai adânc, mai neştiut fiindcă e mascat, şi anume timpul. Timpul este misterios bivalent, misterios şi viaţă şi moarte, adică are rădăcina ascunsă într-o legătură neştiută între viaţă şi moarte. Tot ce e viu îşi trăieşte viaţa într-un „timp“ şi de abia acest timp pare să temporizeze restul lucrurilor, „moarte“; tot ce e viu are, metaforic, timpul în sângele său. Copilăria, tinereţea, maturitatea, bătrâneţea – cele „şapte acte“ sunt „timp“. Dar, pe de altă parte, timpul înseamnă, pentru viu, moarte. Aristotel, *Fizica*, D, 13, 222 b 24–25: kaˆ taÚthn m£lista lšgein e„èqamen ØpÕ toà crÒnou fqor£n[174]. Viaţa „trece“, adică necontenit se îndreaptă spre moarte

şi nu numai atât, ci „trecerea“ înseamnă, într-un fel, scădere din sorocul vieţii, adică mor în fiecare clipă. Cu această ultimă banalitate ne apropiem de miezul problemei mişcării timpului. Timpul este ascuns, mascat de noi tocmai pentru că „cunoaşterea“ lui directă implică înfruntarea morţii nu ca „eveniment“ incert databil sau voluntar ales, ci ca permanentă contradicţie a raportului fundamental „eu cu mine“ pe baza căruia este posibil să trăiesc. Heidegger spune în *Sein und Zeit*, p. 253: „Das Man besorgt dergestalt eine *ständige Beruhigung über den Tod*“[175] (sublinierile lui Heidegger), alegând moartea ca *das Eigentlichste*[176] şi necugetând timpul. Astfel obţine *eine ständige Beruhigung über die Zeit*[177].

Repet, aici nu cercetez natura timpului, ci mişcarea lui. Tot ce este *în* timp mă abate liniştitor de la a privi în ochi timpul. Tot ce este *cuprins* în trecut, prezent şi viitor mă *prinde* în aşa fel, încât îmi ascunde ceea ce este mai important să înţeleg: însuşi timpul. Astfel, timpul devine, înainte de toate, timpul „lumii“, *id est* timpul lucrurilor, timpul în care se petrec lucrurile, timpul, de exemplu, „măsură a mişcării“. Astfel uit Timpul şi sunt prins într-o „realitate“ în care timpul este doar o coordonată.

Dar este oare viaţă–moarte o contradicţie fundamentală din care se naşte (care face posibilă) contradicţia logică?

Care este natura timpului în felul în care *este* o contradicţie (*realiter*) şi în ce relaţie stă cu „înţelegerea“ ca orizont a oricărei logici posibile?

23 martie 1981

De la Platon încoace timpul este conceput ca gšnesij, aceasta ca mişcare, iar mişcarea ca legată de cèra şi de ¢riqmÒj.

24 martie 1981

Trecutul (am mai scris-o) are două înţelesuri de bază:

— cel de *remanens* (*Retention*), care devine *permanens* şi astfel *stabilitas*, *das Unbewegliche*[178];

— cel de „trecut“ (Ãsan[179]), care devine „istorie“.

Filozofia lui Hegel poate fi văzută şi ca efortul de unire a celor două înţelesuri.

4 aprilie 1981

De-a lungul veacurilor, timpul a fost totdeauna analizat funcţie de ceva, niciodată singur. La Platon şi Hegel funcţie de o anumită eternitate (Hegel din *Fenomenologie*, nu din *Enciclopedie*), la Sf. Augustin funcţie de Dumnezeu, la Aristotel funcţie de mişcare–spaţiu, la Heidegger funcţie de *Dasein*. Cu neesenţială exagerare se poate spune însă că totdeauna a fost descris cu ochii pe spaţiu (şi la Platon, în *Timaios*, cèra are o independenţă faţă de e□doj şi este antecreaţie, timpul nu; este „imagine“, iar la Kant este un fel de „încă o dată spaţiul“, ceea ce la Hegel va deveni „spaţiu potenţat“). Simplist, se poate lămuri astfel: natural suntem deschişi spre spaţiu; timpul este „interior“, deci elaborat faţă de spaţiu. Ceva „psihic“ (¢dÚnaton e□nai crÒnon yucÁj m¾ oÜshj[180], fireşte, în alt context la Aristotel, *Fizica*, D 14, 223 a 26). Dar nici după ce s-a „elaborat“ (şi încă cum!) psihicul, timpul nu şi-a dobândit independenţa. Peste tot, se fac aluzii la „probleme“, aporii ce le ridică timpul, dar, curios, nimic nu împinge până la a-l lua în braţe zdravăn o dată. Parcă ar fi deinÒj, parcă totdeauna ai nevoie de altceva, prin care să gândeşti timpul. Trebuie să scriu odată clar sensul acestui krÚptesqai[181] al timpului în *Dasein*.

Anterior şi posterior este esenţializarea timpului. Aristotel (*Fizica*, D 11, 219 b 2) defineşte

timpul ca ¢riqmÕj kin»sewj katˆ tÕ prÒteron kaˆ Ûsteron[182]. Ce însemnătate are aici prÒteron–Ûsteron? Apare oarecum brusc la 219 a 14–15, cu afirmaţia surprinzătoare că: tÕ d¾ prÒteron kaˆ Ûsteron ™n tÒpJ prîtÒn ™stin[183]. Raţionamentul prezentat este:

— mobilul se mişcă de undeva spre undeva (de colo până colo);

— orice cantitate e continuă;

— mişcarea urmează (întovărăşeşte) cantitatea (mărimea);

— fiindcă mărimea este continuă, şi mişcarea este continuă;

— şi fiindcă mişcarea, şi timpul;

— căci atât cât mişcarea, tot atât şi timpul totdeauna pare a fi fost (pe)trecut;

— or, anteriorul şi posteriorul sunt în chip originar (în primul rând, întâi, la început) în spaţiu.

11 aprilie 1981

Anterior–posterior par să fie „subiective“ (a ‡ sqhsij[184]) şi totodată „obiective“ (™n tÒpJ[185], *Fizica* D 11, 219 a 15, şi ™n tÍ kin»sei[186], 219 a 24–25).

Oarecum şi la Husserl găsim şi *das innere Zeitbewußtsein*[187] şi *die Objektivierung*[188] şi cum s-ar putea altfel?

Anterior–posterior sunt aşezate în conştiinţă şi anume ca amintire (memorie). Ele despart două extreme (tˆ ¥kra) formate din două clipe (tˆ nàn), ambele în amintire (originar vorbind). Ceea ce este posibil prin „identificarea“ şi „singularizarea“ clipei (cum a arătat Husserl, *Zeitbewußtsein*, pp. 420 *sq.*). O amintire are un conţinut (obiectiv intenţional), dar are şi o localizare (vezi, tot numai prin spaţiu poţi spune temporalul) în timp, una „absolută“ (Husserl, *ibid.*, p. 421), constituită din acel „acum“, care a trecut, dar a rămas ţintuit în

socoteala timpului ca anterior–posterior, cu locul lui exact în curgerea timpului.

Sed:

I) Un „acum“ care a trecut se „esenţializează“, devine „ceva“, devine „aşa cum este“; să zicem „intensitatea“ (de fapt *Sein*-ul) din „acum“, trece în „aşa“, se desfăşoară printr-aceea că e trecut. *In extremis* şi clipa (golită abstract de conţinutul ei obiectiv), când a trecut devine „acea“ clipă. Sigur că este o întrebare dacă fără modificare în obiect pot să am curgere a timpului (Husserl, *ibid.*, p. 421) sau nu (Aristotel). Dar este o problemă abstractă, astfel spusă. Nu mai este însă dacă ne întrebăm care pe care determină, pentru că e limpede că numai aşa-zisul timp esenţializează. *Prin* aceea că „acum“-ul a trecut în „trecut“ devine un „conţinut“, devine „ceea ce“, se desfăşoară obiectul ca „atare“. Relaţia acum–spaţiu (obiect) este cu totul alta în prezent, unde este propriu-zis realitate (*realiter realitas*), decât în trecut, unde este esenţă în dubla formă de „obiect“ aşa cum arată, ca „atare“, şi de „clipa determinată“, devenită „atunci“ (joia trecută, în 1933 etc.) într-o înşiruire de clipe trecute, determinate prin relaţia anterior–posterior, una faţă de alta, respectiv fiecare faţă de toate celelalte.

II) Această succesiune de clipe are trei caracteristici, care simplu schiţate sunt:

1) Totalul ei formează „istoria“. Istoria este împletită:

— din firul „s-a întâmplat“ (s-a produs, s-a petrecut), care e temporalitatea ei fundamentală, adică realitatea temporalităţii (un fapt este istoric dovedit, dacă el „realmente“ s-a întâmplat);

— din firul „atunci“ ca *determinat* în succesiunea de evenimente, relativ la anterior–posterior, ca individualitate absolută (nici Dumnezeu nu mai poate schimba ce s-a întâmplat), cu „timpul“ ei (un fapt este istoric dovedit dacă

este datat exact, atât în pură cronologie, cât şi în sursa faptică, eventual cauzală);

— din firul „reţinerii“, ca păstrare a amintirii, consemnare *în prezent* (dar nu în „acum“), în constituirea de corpus.

2) Deşi izvorâtă din continuitatea scurgerii, înşiruirea de clipe e formată din clipe discrete, absolut individualizate ca „aşa au fost“. Adică nu numai că în relaţia anterior–posterior ele au plasarea lor mai mult sau mai puţin exactă (teoretic, însă, absolut exactă), dar sunt şi absolut individualizate, mai mult chiar, numai ele sunt absolut individuale, de neînlocuit. Obiectiv nu mai există repetare, temporal nu – fiecare clipă este definitivă pentru noi, este, cum se zice, „ireversibilă“. Dar nu ireversibilitatea alcătuieşte absolutul temporalităţii (ea este un absolut istoric), ci ceea ce o întemeiază, şi anume ţintuirea clipei devenită trecută în individualitatea ei absolută, ca fost „acum“. Astfel, „acum“-ul este absolutul realităţii, iar „trecutul“ este absolutul temporalităţii.

3) Înşiruirea de clipe este ca atare doar în memoria mea şi anume, când îmi amintesc de ea. Iar „amintirea“ este acţiunea mea acum, deci se petrece într-un prezent şi anume într-un prezent inactual în conţinut (este eine *Bewußtseinsmodifkation* – Husserl). Când îmi amintesc, fie tot ce a trecut, global, fie ceva trecut, mă cufund în trecut, adică părăsesc prezentul ca atare (doar aşa, pentru că acolo a fi prezent nu depinde de mine, e de neînlăturat) pentru a umple prezentul cu trecutul, altfel spus, pentru a forma din trecut obiectul prezentului. Ceea ce, într-un fel, constituie o identificare cu lumea, de cu totul alt fel decât deschiderea în(spre) spaţiu. Din această deosebire purcede antinomia tradiţie–noutate şi, în lumea modernă, ruperea cu tradiţia şi înlocuirea ei prin început şi progres, de unde fundamentala alienare (ne-identificare) cu lumea.

13 aprilie 1981

Memorez fiindcă am memorie sau am memorie pentru că memorez? Vreau să spun că minunea nu e „dispozitivul“ de memorie, ci că ceea ce „acum este“ devenind „adineaori era“ devine „aşa cum este“ (*tale*, po‹oj). În orice „îmi amintesc“ sunt două: *ce* s-a „întâmplat“ atunci şi *când* s-a întâmplat. Aşadar, la esenţializarea prin trecut se adaugă temporalizarea. În temporalizare se dezvoltă anterior–posteriorul, ireversibilitatea, ţintuirea şi derivatele lor, ca explicaţia, cauza etc.

Esenţializarea dă spaţiu, adică „natura“, multiplul, lucrurile, iar temporalizarea dă timpul, adică succesiunea, durata, istoria.

Dar se ivesc de îndată problemele: Aristotel spune că prÒteron kaˆ Ûsteron ™n tÒpJ prîton ™stin (v. nota 66; *Fizica*, D 11, 219 a 14–15), iar Husserl că: „das Sukzessionsbewußtsein ist ein originär gebendes Bewußtsein, es ist «Wahrnehmung» von diesem Nacheinander“[189] (*Zeitbewußtsein*, pp. 401–402) şi presupune o durată obiectivă (v. § 20) sau cel puţin care astfel afectează conştiinţa.

Problema nu e de colea, pentru că succesiunea întemeiază câteva din instrumentele de seamă ale gândirii, ca: schimbare, cauză–efect, eveniment, dezvoltare, evoluţie, mişcare, durată etc.

Firește, psihologic, succesiunea presupune memorie, dar nu purcede din memorie. Aici începe să fie foarte anevoios, fiindcă aporia sălăşluieşte în însuşi *Sein*-ul: este el stare ori curgere? Nu dacă stare–mişcare i se pot ori nu aplica, ci ce *este Sein*-ul? Când gândim *Sein*-ul, gândim că şi el *este*, adică într-un fel [e] o stare, ca orice [lucru pe care îl] gândim. Când ni-l prezentăm, însă, când îl avem în faţă, îl intuim însă ca o curgere (v. *Timaios*, 28 d-e).

În paginile 139–142 ale acestui caiet am optat, într-un fel, pentru *Sein* = curgere fundamentală.

Acum ar părea să se desprindă o diferenţă între „succesiune“ şi „curgere fundamentală“. Dar: ce este „succesiunea“ şi ce este „curgerea fundamentală“?

23 octombrie 1981

De neuitat că tocmai repetiţia stă la baza măsurării timpului „ireversibil“. Dar care este exact legătura dintre repetiţie (periodicitate) şi reversibilitate?

28 octombrie 1981

„Trecut“ şi „viitor“ presupun „prezentul“, dar prezentul nu presupune, decât ca atare, trecut şi viitor. Există deci o ierarhie.

30 ianuarie 1982

De explicat că ceva întâmplat nu mai poate fi schimbat, prin orizontul lui „aşa“, care e manifestarea trecutului.

23 februarie 1982

Hic et nunc ca focare de radiaţii. Importanţa se distribuie în funcţie de *hic et nunc*. Ceea ce e aici e mai important decât ce e acolo, ceea ce e acum, decât ce nu e acum. O ploaie aici e mai importantă decât un cutremur în Iran şi moda e imperativă. Radiaţia se întinde de la important la indiferent, de la tensiune la nepăsare. E banal, dar consecinţele sunt nebănuite fiindcă subiacente unei ţesături „obiective“ după criteriul importanţei „obiective“. Astfel, de exemplu, prezentul creează uitarea, astfel încât „atunci“ poate deveni ca „acolo“, ceva de care nu-mi mai pasă. Îl *ştiu*, dar nu-mi mai pasă aşa ca atunci. Diferenţa între a-ţi păsa şi a şti este diferenţa dintre „acum“ şi „atunci“. Trecutul, adică ştiutul, se întoarce asupra prezentului şi-l transformă într-o clipă datată, dar *nunc*-ul se răzvrăteşte şi pătrunde prin toţi porii ştiutului

obiectiv. („Savanţii“ arată că *nunc* este legat de conştiinţă, dar scapă din vedere că, atunci, şi „aici“ e la fel). La fel facem acum cu viitorul. Îl planificăm sau futurologăm [*sic*] şi printr-asta acum-ul (prezentul) devine doar o etapă, o fază pe parcurs.

Şi prin acest proces, cunoaşterea ştiinţifică actuală se dovedeşte a năzui tot spre „încadrarea“ noastră „obiectivă“ printre lucrurile lumii, adică transformarea noastră în lucruri. Logica ştiinţifică obiectivează datele umane nu ca dinăuntru spre în afară, ci ca din afară către înăuntru, adică din punct de vedere al lucrurilor, este pragmatomorfă.

24 februarie 1982

Orice viaţă se structurează în spaţiu–timp. De exemplu, dacă soseşti într-o localitate nouă şi stai câteva zile, localitatea devine un aici cu repere şi timpul tău devine program şi rutină. Adică tot trecutul transformă repede în ştiut ce ţi s-a întâmplat şi ştiutul estompează noul, făcându-l nou numai faţă de ce ştii deja, adică înscriindu-l într-un cadru deja dat. Localitatea nu mai *există*, ea este *aşa* cum este pentru tine deja. Prezentul iniţial care era existenţa, să zicem pură, a localităţii devine timpul ce-l petreci acolo, delimitat de sosire şi plecare, între care „timpul“ tău se scurge, cu sau fără program, dar şi el înscris. În viaţa noastră „acasă“ trăim numai după formula structurată.

Aceasta coroborează teoria biologică a apartenenţei mediului înconjurător unei vietăţi şi, totodată, teoria tot biologică a legăturilor cerebrale create prin orice cunoştinţă, care permit orientarea unei vietăţi. Dar fondul problemei, trecut–prezent–viitor rămâne în aceste teorii nedescoperit.

27 februarie 1982

Ce e trecutul, este de la sine înţeles. Dar ce înţelegem de la sine?

Şase sunt [aceste lucruri]:

1) că orice trecut a fost cândva un prezent (trecutul e prezentul lui atunci);

2) că orice a fost ne rămâne *întipărit* (vorbesc de trecutul nostru, al meu), nu se pierde, ci *există* ca trecut;

3) că orice trecut este disponibil prezentului, formează bloc cu el, prin variate legături, ca: retenţia imediată, amintirile chemate după voie şi trecutul care ne formează, care *suntem* noi (ţinuta, cutele, cicatricele).

La punctul 1 aş mai adăuga: Orice amintire (deci orice trecut) pare să aibă două feţe: a) o transformare a lui „este“ în „a fost“; b) o transformare a lui „ce este“ în „ce a fost“. Deci, o dată *existenţa* ca „acum“ (sensul propriu) se transformă în existenţa ca „atunci“ şi apoi conţinutul lui „acum“ trece în conţinutul lui „atunci“.

Dar nu e aşa. Pe de o parte „este“ trecând în „a fost“ *devine* tocmai „*ce* a fost“, iar pe de altă parte „*ce* este“ nu există în prezent. Prezentul este *Sein* pur. În schimb, orice trecut este „*ce*“ este şi numai în şi prin trecut putem avea un „ce“. *Sein* (= acum) trecând în trecut devine *Was-Sein*.

4) Trecutul are înţelesul de „depăşit“ („ce a fost, a fost“), de în spatele meu, într-un fel, un învins (de unde „experienţa“);

5) Trecutul (conştiinţei) este intim al meu, pe de o parte, fiindcă mie mi s-a întâmplat, pe de altă parte, fiindcă *eu* îl păstrez, *pe mine* mă face;

6) Trecutul este definitiv, ce s-a întâmplat, s-a întâmplat, nici Dumnezeu nu mai poate schimba.

Toate acestea sunt doar o explicitare a ceea ce este de la sine înţeles prin „trecut“. Ce *este* trecutul e mai anevoios de scris şi am o reticenţă.

6 martie 1982

La punctele 2) şi 3):

Acest punct 2) e încâlcit de imaginea cerii din Platon şi de tradiţia ei până astăzi, de memoria ca depozit. Astfel, pe dedesubt, se creează un hiatus între prezent şi trecut, în care trecutul e mort, prezentul e viu. Dar nu e aşa, sau măcar nu este numai aşa şi nu putem şti cum este până când nu izbutim să punem bine întrebarea: ce existenţă are trecutul?

La punctul 3) am scris două lucruri deosebite: că trecutul e disponibil prezentului (că *avem* – de la *habere* – trecutul nostru) şi că formează bloc cu el.

Hiatul e fals întâi pentru că în bună parte *suntem* trecutul nostru, pentru că trecutul nu e închis şi mergem cu cheia în buzunar, ci suntem făcuţi din şi prin trecutul nostru. Nici un gest, nici o idee a noastră nu se poate lipsi de trecut, nu în înţelesul că scoţi din el, ci fără ştirea (conştientă a) noastră; e evident. Prezenţa trecutului în prezent este vie-itatea (*Lebendigkeit*) trecutului. Înainte de toate, trecutul pare să existe ca prezent, adică atât trecutul ca ceea ce fără să ştim suntem (acum, în orice facem), cât şi trecutul care *apare* doar fiindcă îl evoc, adică îl aduc în prezent, ocupând, deci, în modul „amintirii“, clipa prezentă, devenind faptic „acum“-ul conştiinţei mele. Prezentul ca trecut (acum-ul care sunt în modul amintirii) face ca trecutul să fie înţeles din prezent, adică trecutul să fie „trecut“ (petrecut). Acum abia intrăm în zona în care se află trecutul astfel conceput şi anume în zona lui „gândesc la“. Unul din înţelesurile intranzitive ale lui mimnÇskw[190] este „gândesc la“ (v. Homer, *Iliada*, XVII, 364–365). Această zonă cuprinde (de la tema mhn-) atât „a gândi la ceva“ (tˆ per… tinoj), cât şi „a aminti“, „a-ţi aminti“, „a avea grijă de…“, „a intenţiona“ (aici trecutul se întâlneşte în hol cu viitorul), adică tot ceea ce facem astfel încât în prezent să nu ne îndeletnicim cu prezentul, adică toate cele în care prezentul nu este prezent (v. Boisacq[191], Bréal-Bailly[192]).

Înăuntrul acestei zone putem arăta cu degetul trecutul.

La punctul 2) am scris că trecutul „rămâne întipărit“. Această evidenţă ar fi şi clară dacă am şti ce înseamnă „rămâne“ şi ce înseamnă „întipărit“. *Rămâne* (lat. *maneo*, gr. mšnw) pare-se că ştim ce înseamnă, dacă nu ne întreabă nimeni. Iar dacă ne întreabă, ne descurcăm cu ceva de genul „a sta în continuare tot acolo“, ceea ce ne învârte în cerc. Am putea încerca şi cu prefixatele *remaneo* (a rămâne în urmă – cum e trecutul – cu înţelesul de „a scăpa căruţa“, ca de ex. *remanere a salute*) şi *permaneo* (în care *per* ar indica tocmai timpul, „prin“ care rămâne ceva ca durativ), dar tot am lua drept ştiut ceea ce încă nu ştim.

6 martie 1982

Mai băbeşte, deosebim cam aşa:

a) a rămâne aşa cum este ceva, în opoziţie cu „a se schimba“. Este un „e la fel“, un „tot aşa“ (în timp). Prezentul e aici nou, e altul, s-a schimbat, a trecut timpul, totuşi acel ceva rămâne la fel, ca „înainte“, adică vechi. Ceea ce „rămâne“ devine un fost care e nou pentru că este, dar nouă este de fapt numai clipa de acum şi tocmai noutatea ei face ca „ceva-ul vechi“ să devină *manens*.

În realitate, aici se întâlnesc trei (de fapt, patru):

— „acum“-ul „nou“;

— „ceva“-ul „vechi“;

— *existenţa* lui ceva în „acum“-ul nou.

În îmbinarea acestor trei, acum-ul conferă o îndoită existenţă: o dată fiindcă orice acum înseamnă existenţă şi existenţă = acum, iar a doua fiindcă *ceea ce* este acum *este* fiindcă este acum. Acest „ceea ce“, prin care înţeleg orice ceva, este mai greu de prins, dar aici zace problema.

În „acum“ nu există decât *Sein*-ul. Paradoxal: nu există nimic decât existenţa. Orice „rămâne“ devine „ceva“, adică „cum este el“. Existenţa lui „ceva“ se întâlneşte cu existenţa pur şi simplu (=

acum) în dubla structură a lui acum şi îndeobşte elimină *Sein*-ul, substituindu-i „ceva-ul care există“ şi care sunt toate şi lumea toată.

Pe deasupra: trecutul, în acest mers al lui înainte, *constituie*. „Ceva“ (ca să fie „ceva“) este „cumva“, dar mai este şi „aşa cum este“, adică se constituie. Într-un fel, toate lucrurile, „cu timpul“ se aşază (în noi), în ceea ce sunt. Nu e destul ca ceva să fie cumva, ci trebuie, pe deasupra, să fie *aşa* cum este. Abia când ştiu că este aşa cum este, dobândeşte existenţa lui ca ceva. (Ca exemplu: după ce ai trăit o bucată de vreme, ştii nu numai cum sunt lucrurile, ce s-a întâmplat, dar şi că „*aşa* e lumea“). *Trecutul conferă existenţă* (în al doilea înţeles) *tuturor ceva-urilor prin caracterul lui de constituire şi constituirea este existenţa trecutului*. Aceasta alcătuieşte temeiul oricărei cunoaşteri, al oricărei ştiinţe şi, mai ales, al oricărei legi a naturii sau al logicii. Aceasta în ce priveşte „ceva“-urile (din afară şi dinăuntru). † a) Trecutul constituind dă lumii caracterul esenţial de „sălaş“. Lumea este „lume*a*“ fiindcă este un sălaş şi locul este locuinţa înăuntrul lumii ca sălaş. Oricum o sucim, suntem aşezaţi în lume în modul sălaşului care e lumea. Finită ori infinită, *asta* e lumea şi nu pot concepe nimic care să nu fie sălaş. b) Important este că: *trecutul* constituie orice şi, ca atare, orice ceva este cum este pentru că este constituit. Trecut = constituire = *essentia*. †

b) Trecutul nu se detaşează *faţă de* prezent, ci *în prezent*. Prezentul este locul în care trecutul este trecut, adică locul trecutului este prezentul, şi anume un prezent necontenit, năvălit de trecut, pătruns şi stăpânit de trecut.

Dar „întipărit“ ce înseamnă? „Întipărit“ este analogic spus, şi aşa fac filozofii, iar biologii ne arată „cum“ se întâmplă. Filozofii măcar indică – prin analogie – că nu poţi privi drept această realitate, care este de necrezut. Mai întâi trebuie să ne mirăm; ce zic?, să fim uluiţi. Suntem aşa făcuţi,

încât înregistrăm şi păstrăm totul, adică tot ce am trăit. Mai mult: în realitatea înconjurătoare, putem deosebi noul de vechi, vestigiul de început, putem interpreta semnele istoriei. Dacă o luăm pe calea asta, am putea spune: este firesc ca interacţiunea corpurilor să lase urme şi, în fond, toată lumea e o interacţiune. Da, numai că urmele sunt urme pentru că sunt urme, adică sunt interpretabile ca urme numai presupunând trecutul, iar mişcarea, la fel, este mişcare numai pentru cine reţine momentele anterioare şi locurile în care era „atunci“ obiectul şi, în general, lumea este lume numai pentru că există trecut. Minunea este că ceea ce nu *mai* este este totuşi în mintea noastră. Dar ceva, orice, ori există, ori nu există. Ei bine, trecutul există şi nu există. Nu este o plăsmuire a minţii, nici ceva ideatic. Desigur, trecutul este în mine şi numai în mine, şi anume în prezent. Dar eu confer trecutului, ca trecut, o existenţă obiectivă, verificabilă, pe baza trecutului pur, cu date obiective. Nu numai eu, ci toţi, lumea întreagă are un trecut. Dar „are“ nu este aici în înţelesul lui *habere*, fiindcă, tocmai, lumea nu „are“ un trecut, şi în aceasta rezidă de necrezutul, căci noi *avem* un trecut. „Trecutul“ lumii este o problemă de interpretare, fiindcă lumea însăşi se întemeiază, aşa cum o concepem noi, pe trecutul pur. (Prin „pur“ înţeleg aici „interior“, redus la trecutul abstractizat din trecutul „meu“.)

Cele două laturi ale trecutului, şi anume că îl avem şi că ne are, trebuie clar deosebite, pentru a nu cădea deja aici în cursa tradiţională – de la Platon (*Parmenide*) la Hegel – a constituirii timpului în indiferenţa „scurgerii timpului“ („mai bătrân decât mine“, la Platon, şi *Selbstbewußtsein*[193]-ul constituindu-se pe sine în identitatea reflecţiei, la Hegel).

Înainte [de aceasta] să adăstăm, însă, asupra „rămânerii“, care constituie trecutul. „Rămânerea“ în „memorie“ este peste tot de la sine înţeleasă.

Chiar Husserl preia *die Retention* ca atare (pe drept, pentru că face doar o analiză fenomenologică). Oare nu se poate desluşi ce este sau măcar băga în seamă atopia ei? Pentru Husserl, retenţia este o modificare a conştiinţei (şi reproducţia o altă modificare). Retenţia însoţeşte, oarecum, prezentul ca *das eben Gewesene*[194]. Numai că aici s-a petrecut ceva de neînţeles, peste care fenomenologia trece uşor: că retenţia cuprinde ceva ce nu mai este (*ein Gewesenes*), dar este. Tocmai rămânerea este transformarea radicală din *Sein* (= prezent) în *Wie-Sein*, din existenţă în „ce“ şi „cum“ este. În „rămânere“ deci, existenţa se pierde, dispare, şi îi ia locul „ce“ şi „cum“ este. Aici „este“ este folosit echivoc, în realitate, ar trebui inversat, spunând că „este“ înseamnă, aici, „ce“ şi „cum“, adică o identitate între („ce“ şi „cum“) şi („este“) ca „trecut“. Trecutul nu este o modificare a conştiinţei, ci o fundamentală transformare, o alteritate a existenţei. Dar întrucât se petrece în noi, înseamnă că noi suntem în dublă existenţă.

7 aprilie 1982

În desluşirea rămânerii este de pornit de la tripla deosebire:

1) Rămânerea ca retenţie – dă „subconştient“ lumea „ca atare“;

2) Rămânerea ca reprezentare – dă ideaticul;

3) Rămânerea ca fost prezent – ce dă?

15 aprilie 1982

Dar n-ar trebui întâi să ştiu ce este „rămânerea“?

Într-un fel, rămânerea este contra firii. Ceva este şi pe urmă nu mai este, simplu, ca atunci când spun „ce nu mai este nu mai este“. Că „rămâne“ ceva este, înainte de toate, de mirare. Nu este în firea lucrurilor ca ceva să rămână. O existenţă rămasă este o „urmă“ numai pentru mine, dar în

„realitate“ ea există cum există tot restul. Urma este „urmă“ pentru că aşa o tălmăcesc eu (şi bine fac), nu fiindcă există altfel decât restul, deşi, fireşte, în alt fel, totul este urmă, fiindcă lumea este rămânere. Dar ca s-o tălmăcesc ca urmă trebuie să presupun deja rămânerea în mine, deci *circulum*.

Ce mă miră în rămânere? Că ceva poartă pentru mine semnul existenţei, deşi nu mai există, adică o existenţă fără existenţă. Când spun că ieri a plouat, nu-mi imaginez asta, nici nu o gândesc, ci ieri într-adevăr a plouat. „Într-adevăr“, „în realitate“ înseamnă aici existenţa. „Ieri a plouat“ este o fostă existenţă, ceea ce e contradictoriu.

Şi totuşi, pot să deosebesc nu numai ce s-a întâmplat, ci şi când s-a întâmplat: „a plouat“ şi „ieri“, pe lângă că astea au existat. „Ce“ şi „când“ pot fi caracteristici temporale, dar existenţa care nu (mai) este, ce e?

19 aprilie 1982

Săgeata timpului are două direcţii, nu una. Tot aşa cum am trecutul în spate, prezentul acum şi merg spre viitor, deci săgeata clasică (→), la fel viitorul, prin acum, se scurge în trecut (←), care înghite totul. Prima direcţie e progresistă, a doua conservatoare, fiindcă după prima orice se poate întâmpla (în viitor) nou, după a doua, nimic, decât ce a fost – ambele *in extremis*, fireşte. Prima e starea naturală, a doua cea a cunoaşterii „ştiinţifice“ (pe ea se întemeiază măsurarea timpului, legitatea legilor naturii, necesitatea şi tot ce presupune „cum a fost, aşa o să fie“). Dar timpul e ceva elaborat.

22 aprilie 1982

Trecutul implică, aşadar:
1) o fostă *existenţă*;
2) o *datare*;
3) *ceva* care a fost.

Fosta existenţă însoţeşte orice amintire. „Ceva“ poate fi şi imaginat, dar când e amintire de ceva, se adaugă „a fost = a existat“. Orice datare este înăuntrul şi pe baza „existenţelor“, aşa cum s-au succedat ele. Deci primordial pentru trecut este că este „fostă existenţă“. Ceea ce pare să contrazică ce cred eu, şi anume că existenţa = prezent, că ele sunt echivalente, şi că trecutul este numai *quidditas*.

Fireşte, nu pot nici prinde trecutul luându-l pe „fostă“ drept ştiut, ar fi *petitio principii*. Dar şi „fostă existenţă“ este o *contradictio in adjecto*, şi totuşi oricine aşa înţelege trecutul. Dacă nu este o *contradictio*, nu rămâne decât ca în „fosta existenţă“ (*das Gewesene*), „existenţa“ are alt sens decât în *Sein* = Prezent, că sunt, adică, două existenţe: una (acum-ul) în care este doar existenţă şi nu *ceva* care există, şi una în care nu este deloc existenţă, ci numai *ceva* care îmbracă haina unui alt fel de existenţă.

Dar ce existenţă implică trecutul? Putem (cel puţin principial) deosebi ceva ce a fost de ceva ce doar îmi imaginez sau de ceva ce nu este decât „obiect de gândire“ sau de vis. Deosebirea este tocmai că a fost odată o clipă când ceea ce îmi amintesc era „acum“. Şirul de acum-uri nu este numai succesiunea prin care trec cu fiecare clipă, ci ea se *aşază* în trecut, în ordinea în care le-am trăit, adică nu rămâne numai *ceea ce* am trăit, ci şi ordinea în care am trăit, datarea. Rămânerea nu este haotică, redusă la conţinutul rămas, ci ordonată (*abgestuft*). (Este ca şi când eu aş trăi un necontenit prezent ca existenţă, dar lumea ceva-urilor s-ar succede.)

23 aprilie 1982

Trecutul ca fostă existenţă este domeniul adevărului şi falsului. Adevărul se referă întotdeauna la ceva trecut sau la ceva ce implică trecutul. Mai aproape: adevărul se referă

întotdeauna la „ceva“, iar „ceva“ este numai în trecut sau cu trecut. Prezentul nu este adevărat sau fals, ci doar este. Existenţa (*Sein*) = Prezent şi reciproc. „Existenţa“ trecutului ca „fostă existenţă“ este esenţial o existenţă *certificată*. Certificarea trecutului ca existenţă este adevărul, în sensul că adevărul despre ceva înseamnă că acel ceva a existat, este deci o atribuire de „existenţă“ în sensul secund. Adevărul nu este nici constatarea unei existenţe, nici confirmarea ei, ci atribuirea unui anumit fel de existenţă. Deja Brentano spunea „Ob ich sage, ein affirmatives Urteil sei wahr oder sein Gegenstand sei existierend, in beiden Fällen sage ich ein und dasselbe.“[195] Fraza păcătuieşte prin mai multe, dar spune ceva esenţial: că adevărul este existenţă; ceea ce poate fi luat drept platitudine, chiar dacă a fost spus deja de Aristotel, dar *encore fallait-il y penser*.

19 noiembrie 1982

Ceea ce spunem (formulăm) vine totdeauna *după* ce este ceea ce spunem şi putem *spune* ce este, fiindcă numai odată trecut devine „ceea ce“ este. Nu pentru că trecutul este necesar (Aristotel, *Despre interpretare*, 9), ci pentru că trecutul = ceea ce este ca ce şi cum este, putem noi *spune ce* este ceea ce este.

20 decembrie 1982

Aristotel:

— identifică adesea oÙs…a şi e□doj cu tÕ t… Ãn e□nai – adică cu „a fi ce era“-ul, ceea ce implică timpul;

— împarte lucrurile în 1) ce se întâmplă totdeauna la fel, 2) ce se întâmplă în cele mai multe dăţi, 3) ce se întâmplă *per accidens*, şi asta implică timpul;

— defineşte mişcarea (caracteristica lumii noastre sublunare) ca „entelechia a ceea ce este în

putinţă, ca atare“, ceea ce înseamnă trecere, deci iarăşi timp.

27 decembrie 1982

Trecut = nu mai este. Ce neagă „nu“-ul? Că „mai este“, adică „nu (mai este)“. Ce înseamnă „mai“ în „mai este“? Şi, întâi, ce înseamnă „mai este“? Obişnuit, înseamnă cam „a mai rămas“, de exemplu: „mai este cafea?“. Temporal, cam la fel: „mai e aici?“, adică mai adastă, a rămas aici? Dar „mai“ înseamnă şi „plus“, de exemplu: „mai vreau cafea“ sau „mai rămân aici?“. Înseamnă deci şi ce mai rămâne şi ce este în plus. Dar rămânerea, care tocmai caracterizează trecutul, este ceea ce neagă „nu“-ul. Trecutul este ceea ce rămâne după ce a fost, dar se exprimă ca ceea ce nu mai rămâne: „nu mai este“. Temporal „mai este“ opus lui „încă“: „nu mai este“–„încă nu este“, ca trecut–viitor.

28 februarie 1983

Nu timpul este *o* suită, ci orice suită îşi are obârşia în timp, timpul *fiind* suita.

Timpul ca geneză inversă.

Viitorul devine prezent şi piere în trecut. Invers ca în realitate, unde se naşte ceva (de la trecut la prezent) şi va pieri (de la prezent la viitor). Implicaţii.

Mai lămurit: dacă iau [lucrurile] aristotelic, de pildă, viitorul este dÚnamij pentru ceea ce va fi şi devine ™nšrgeia în prezent, pentru ca apoi ™fq£rqai, să piară ca trecut. Vorbesc de timp ca atare, adică momentele timpului faţă de momentele mişcării sunt inverse: viitorul devine prezent şi *pe urmă* piere ca trecut, pe când la mişcare, ceea ce este înainte (retrospectiv, în trecut) era posibil, devine în prezent, ™nšrgeia şi în viitor, cândva, piere. Mă refer exclusiv la sensul săgeţii timpului ca atare, faţă de cel al mişcării. Adică sensul săgeţii timpului (după noi ca

mişcare) nu poate fi de la „nu mai este“ la „va fi“, ci de la „nu mai este încă“ la „nu mai este“.

4 iunie 1983

¢nalog…a[196]:

$$\frac{\text{contemporaneitate}}{\text{istorie}} = \frac{\text{acum}}{\text{timp}}$$

Între istorie şi contemporaneitate este acelaşi raport ca între timp şi acum. Rădăcina lor este comună.

2 februarie 1984

Sistematizând aporia fundamentală, avem:

1) „Acum“-ul (prezentul) este doar un punct, de neprins fiindcă fugace, de nelămurit, fiindcă doar punct (deci o abstracţie, ca punctul în geometrie), şi chiar dacă ar fi mai mult, este năpădit de trecut şi viitor, este numai câmpul de luptă al trecutului şi/sau al viitorului; nimeni nu trăieşte efectiv în prezent, nici n-ar putea trăi exclusiv în prezent, ci totdeauna trăieşti prezentul cel puţin cu al tău *trecut* şi viitor, fie în felurite proporţii, fie în predominanţa unuia dintre ele. Aşadar, „în realitate“ există doar trecutul şi viitorul, iar prezentul e numai o ficţiune.

2) Trecutul şi viitorul sunt doar creaţii ale mele, posibile numai în prezent; doar despre acesta din urmă se poate corect „spune că există“ (trecutul nemaifiind, viitorul nefiind încă), pentru că orice trecut *qua* trecut este trecut nu numai faţă de un prezent ca punct de referinţă, ci şi pentru că apare doar într-un prezent şi altă existenţă a lui nu este posibilă; la fel pentru viitor. În afara minţii, nu *e* trecut şi viitor, iar în minte nu există decât într-un acum. Aşadar, singura lor existenţă e apariţia lor (provocată ori nu) în acum, care singur *există* şi nu este o apariţie. Ca apariţie în acum, trecutul şi viitorul sunt doar relatări la prezent, momente ce-şi

trag rostul doar din prezent, ficţiuni ale prezentului, pentru că „în realitate“ nu există.

Sf. Augustin (*Confesiuni*, XI, 20) spune că, vorbind cu acurateţe, există numai prezentul trecutului (memoria), prezentul prezentului (atenţia) şi prezentul viitorului (aşteptarea).

La fel, Platon, în *Timaios*, 38 a–b. Ceea ce reprezintă poziţia 2) de mai sus. Poziţia 1) se regăseşte şi ea la Sf. Augustin (*Confesiuni*, XI, 15 fine, „aşadar prezentul este fără întindere“).

Aporia merge mai departe: ce înseamnă prezentul trecutului şi al viitorului? Înseamnă fie că se poate evada din prezent, făcând ex-cursii în trecut sau în viitor şi atunci prezentul nu mai este „prezent“, fie că trecutul şi viitorul fac ca prezentul să fie într-un anumit fel prezent. Prima ar fi intenţionată, cică, a doua neintenţionată. În ambele soluţii, însă, timpul ca săgeată continuă trecut–prezent–viitor nu mai stă în picioare.

Ori trecutul este nesfârşitul care a fost şi viitorul nesfârşitul ce va să vină, ori toate sunt adunate în ghem în prezent, care are diverse modalităţi de a fi. Dar trecutul şi viitorul nu există (pentru că numai prezentul *este*), iar prezentul nici el nu există (fiind o limită între trecut şi viitor).

Dar mai mult: nu se trăieşte clipă după clipă într-un prezent discontinuu, ci într-o curgere continuă, ce poate fi, principial, văzută fie ca o acumulare mereu sporită a trecutului, fie ca un mers spre viitor, ca o înaintare (experienţă şi progres). În curgere, totul pare suprimat; trecut, prezent, viitor nu există esenţial în curgere, ci sunt doar, oarecum, repere exterioare, puncte, ramuri de agăţare. Ca să trăieşti, nu trebuie să ştii de trecut, prezent, viitor, ca dovadă că, dacă le ignori (de abia) simţi „curgerea“ care cică e viaţa, chiar dacă unii ar spune că este „animalică“. Curgerea este de la sine, ceea ce înseamnă că nu are o cauză, nici exterioară (cum ar fi gravitaţia), nici interioară (nu curge fiindcă vreau să curgă, fac ceva), ci că *este*

pur şi simplu aşa. Dar cine este curgere? Viaţa? Pare evident. Dar lumea? Şi ea ar părea evident. Dar asta ar duce la consecinţe greu de acceptat.

Sigur, există soluţia cu viitorul rezervor, trecutul depozit şi prezentul punct de scurgere de la rezervor la depozit. Cam aşa îşi reprezintă lumea „fluxul“ timpului. Sau, activ, că prezentul este cam ca un punct luminos care parcurge linia timpului şi tot ce este la „spatele“ punctului numim trecut, iar ce-i în faţă, viitor. Ambele sunt doar metafore, nu rezolvă nimic, ci doar reprezintă sugestiv, problema rămânând: ce este această curgere primordială?

4 februarie 1984

Numai prin trecut concepem „timpul“. Viitorul nu are timp, prezentul *nullum habet spatium*, numai trecutul este extindere. Pentru că prezentul nu trece în trecut ca într-o grămadă, ci, aici e minunea, ordonat în extensie, ceea ce este uluitor. Succesiunea ca extensie, deci timpul cu anterior–posterior este fapta şi înfăţişarea trecutului, care este *numai* aşa, chiar dacă uit sau mă încurcă memoria.

(Sf. Augustin, *Confesiuni*, XI, 27, 34: „Praeteriens enim tendebatur in aliquod spatium temporis, quo metiri posset, quoniam praesens nullum habet spatium.“[197])

Prezentul („acum“-ul) este neîntrerupt. *El* e *permanens*, într-un chip mie misterios, şi numai de la el au celelalte perduraţie [*sic*]. Prezentul este acelaşi, deşi se schimbă (dar nu ca un general, ca la Hegel în *Fenomenologie*) şi totodată nici nu e vorba de un „acelaşi“ care deja implică schimbare. Prezentul *este* şi acest *este* al prezentului face ca totul să *dureze*. Starea pe loc a prezentului *qua* prezent este temeiul „existenţei“.

6 aprilie 1984

În viaţă deosebim două mari categorii:

1) unicităţile (*die Einmaligkeiten*), care caracterizează *den Ablauf des Lebens*[198]: copilăria, adolescenţa, tinereţea, maturitatea, bătrâneţea şi, în fond, fiecare clipă a vieţii;

2) ritmurile şi repetările care, psihologic, se împart în refuzul lumii exterioare şi nevoia de ea: refuzul pilduit îndeosebi prin somn, iar nevoia prin mâncare şi băutură. Ambele imprimă un anumit ritm. Sexualitatea este o formă oarecum mixtă de ritm.

Fiecărei categorii îi corespunde o formă obiectivă. Primeia îi corespunde cronologia şi prin ea Istoria, secundei îi corespunde calendarul ca ciclic, prin ritmul lui de muncă–odihnă, zile faste–nefaste, sărbători ca repetiţie de mituri originare etc. Calendarul, însă, prin anul ce stă deasupra, leagă cele două categorii.

Adevărata legătură dintre ele este cu un strat mai adâncă. În societăţi, oricare din categorii poate predomina, poate fi caracteristică. În unele societăţi arhaice predomină repetiţia, ritmul: sunt cufundate în ciclic. În altele, de pildă cele moderne, predomină Istoria. Prima cunoscută de acest tip pare să fie societatea evreilor.

28 aprilie 1984

Niederschreiben[199]

Fiindu-mi teamă că o să încep să uit unele gânduri, scriu în continuare, de azi încolo alandala şi gânduri noi şi mai ales ceea ce ştiu de mult, dar n-am aşternut pe hârtie.

Trecut

Ce este trecutul? Să încercăm să-l suprimăm ca să vedem cu ce rămânem, deci ce loc are. N-ar mai fi morminte, cimitire (morţii şi cultul lor sunt, prin excelenţă, prezenţe ale trecutului), monumente, comemorări, aniversări. Dar n-ar mai fi nici „tradiţie“, de orice fel, căci şi tradiţia este trecutul

încă viu. N-ar mai fi nici Istoria, pentru că şi ea este trecutul păstrat. N-ar mai fi nici obiceiuri, obişnuinţe. N-ar mai fi nici ştiinţă, în măsura în care este acumulare, adică mers, adică poziţii împlinite (teorii), nici matematica, în măsura în care este reducere la dinainte cunoscut. Dar n-ar mai fi nici simpla cunoştinţă empirică, pentru că şi ea se întemeiază pe deja ştiut. Nu s-ar mai putea *şti* nimic, fiindcă orice ştiut este alcătuit din ceva ce este, pe care îl prind şi-l reţin ca fiind aşa cum este, adică orice este este aşa cum este (nu se pierde în este). Planul lui „este *aşa* cum este“ este planul adevărului şi este esenţa memoriei. Cu ce rămânem? Cu un prezent care este un necontenit „este“ ca început şi cu un viitor redus la un pur necunoscut.

Întâmplare

Orice ţi se întâmplă te capt(iv)ează, te închide în *cursul* timpului şi, ca atare, te trage pe sfoară. Şi viaţa, îndeobşte, este făcută numai din întâmplări. Întâmplarea opreşte inerţia trecutului (pe fondul căreia este posibilă întâmplarea ca întâmplare) şi deschide o nouă perspectivă asupra viitorului. Dar, mai important, întâmplarea te înlănţuie în cursivitatea timpului.

În orice clipă suntem în prezenţa prezentului şi *liberi* să umblăm de-a lungul timpului (în trecut şi viitor) sau pe căile imaginaţiei ori ale raţiunii. Întâmplarea vine şi marchează prezentul cu semnul ei şi – *ipso facto* – *te* marchează ca atare. Orice întâmplare transformă prezentul ca existenţă într-un conţinut de prezent (legat de trecut ca efect al unei cauze precedente şi de viitor ca determinând efecte) care te introduce în serialitatea timpului, introducându-te într-o *anumită* serie temporală. Memoria nu mai este neutră şi inertă, ci devine selectarea cauzei, iar viitorul se colorează şi el, prin determinabilul declanşat de întâmplare.

Captarea într-o anumită serie temporală este pierderea libertăţii şi ca atare tragere pe sfoară.

Ceasornicul

Ceasornicul concretizează trei dintre apariţiile importante ale timpului:

1) marchează prezentul, prin acul minutarului-secundarului, şi anume arată *cât* este prezentul, adică spune prezentul numeric-cronologic;

2) arată cât *durează* o schimbare (metabol») de orice fel;

3) formalizează *ritmul*, prin repetarea periodică a aceloraşi cifre 1–12, care abstractizează ritmul diurn–nocturn. Prin repetarea pe bază 12, respectiv 24, se constituie cronologia pe zile şi luni; anii sunt în serie numerică reală pozitivă.

† „Timpul trece“ este o propoziţie atributivă în care, despre ceva care este „timpul“ se afirmă ceva şi anume că trece, la fel cum în „omul este muritor“ se afirmă despre „om“ că „este muritor“. Dar omul *este* muritor, pe când nu este aşa de sigur că este ceva care este „timpul“ şi care, pe lângă altele, mai şi trece. Dar pot spune că „viaţa trece“ (v. pct. 4 din însemnarea făcută la 17 octombrie 1984).

Apoi, „trece“ este impropriu şi orice cuvânt ar fi impropriu (se scurge, curge). Trece un cortegiu, curge râul – în însăşi noţiunea de „trecere“, „curgere“ este deja presupusă trecerea timpului. Nu „trecerea“ caracterizează timpul, ci trecerea timpului face cu putinţă restul de treceri, curgeri. Dar cum toate cuvintele se referă (sunt formate) din lumea exterioară sau interioară, care sunt *în* timp, deci „trec“, însăşi „trecerea“ timpului nu poate fi exprimată.

Apoi: chiar întrebarea „ce este?“ nu poate fi pusă şi referitor la timp, fiindcă „este“ implică timpul.

Nepotrivirea dintre cuvinte şi caracterul de temei al trecerii este la fel ca la „existenţă“, fiindcă

sunt funciar împreunate. Tot ce încerc să spun despre trecere, curgere este doar analogic. Totodată, cred că oricine ar pricepe despre ce este vorba. †

17 octombrie 1984

Timpul trece (v. şi pp. 139–142)

„Trecerea“ timpului fiind un fapt fundamental, adună mai multe:

1) Acum-ul se schimbă (cu aspectele: „în conţinut“ şi „cronologic“) până într-atât, încât pare doar o curgere – un şir de acum-uri, dar cel puţin cu conştiinţa unui permanent *acum* în această curgere, până într-atât încât pare doar *un* acum, dar cu conştiinţa (cel puţin) a unei permanente curgeri.

2) Timpul trece „de la sine“ – adică nimic nu-l împinge. Trecerea timpului nu pare să aibă o cauză. Orice se mişcă, are o cauză a mişcării, în afară de trecerea timpului. Mai mult: nici o mişcare n-ar fi, dacă n-ar trece timpul. Această banalitate ascunde posibilitatea întrebării „de ce *trece* timpul?“, înfierând-o ca absurdă, pentru că „tocmai asta este timpul, o trecere“. Dar timpul nu este o trecere, este Trecerea. Orice trece, se schimbă, se mişcă, o face în timp, adică poate s-o facă pentru că există o trecere fundamentală, căreia îi spunem „timp“. Atunci însă întrebarea „ce este timpul?“ devine „ce este trecerea?“ şi iată că se justifică. Dar trecerea pare a nu mai fi una din „caracteristicile“ timpului, deci „timpul trece“ pare a fi totuşi o propoziţie atributivă. Dar poate aici este *hic*-ul, că atribuţia nu se potriveşte timpului.

3) Trecerea timpului este, pentru noi, ineluctabilă, adică nu atârnă de noi (ci adesea am vrea [să spunem] „verweile doch!“[200]) şi, totodată, ne apare cu caracterul de necesitate, ba chiar ca primă necesitate (adică orice ni se pare că „ar putea fi“ şi altfel pe lume, în afară de trecerea timpului). O lume care nu trece este în afara timpului.

4) Această necesitate „inexorabilă“ stă la temelia „vieţii“ noastre. Despre „viaţă“ pot într-adevăr spune că „trece“, nu numai pentru că este în timp, ci pentru că ea însăşi „se trece“. Viaţa nu se petrece numai, ea se şi trece, deci ar fi o dublă trecere. Dar, pe de altă parte, este o întrebare dacă timpul ar fi în afara noastră. Aristotel şi Augustin spun că nu. Cert este că „timpul“ ca atare (nu măsurarea lui) nu-l pot izola decât înăuntrul meu, făcând abstracţie de orice. (Aristotel, *Fizica*, D 11, 219 a 4–6: kaˆ g¦r ™¦n Ï skÒtoj kaˆ mhd□n di¦ toà sèmatoj p£scwmen, k…nhsij dš tij ™n tÍ yucÍ ™nÍ, eÙqÝj ¤ma doke‹ tij gegonšnai kaˆ crÒnoj.[201] Exprimarea este ambiguă, căci ce înseamnă că „este o mişcare în suflet“ şi că „totodată“ (¤ma) „pare“ să fie, să aibă loc şi timpul? De altfel, puţin mai sus, la 218 b 29–31, pare a spune contrariul. Toate acestea din pricina neprecizării, nedelimitării timp–viaţă (suflet).) Problema delimitării timpului de viaţă s-a ivit fiindcă pot s-o fac (şi ni se pare, obişnuit, evidentă) în mine. Când spun că trăiesc în timp, înţeleg că, deşi ştiu că viaţa însăşi este o trecere, mai ştiu că nu *este* timpul însuşi, ci doar „în timp“. Ceea ce spune Aristotel este că „percep“ timpul (trecerea lui), când nimic nu se întâmplă, şi anume ca „mişcare în suflet“. Dar cum nu ştiu nici ce este timpul, nici ce este viaţa (sufletul, la Aristotel şi Augustin), este greu de făcut o delimitare a lor. Dacă, făcând abstracţie de orice, simt o mişcare în suflet, ea nu este pur şi simplu trecerea vieţii? Nu, fiindcă ceea ce simt deosebeşte a) că simt că viaţa trece (chiar când, ipotetic, nu se întâmplă nimic), pe de o parte, şi b) că timpul se scurge, pe de altă parte; cu alte cuvinte: „că se trece viaţa“ este diferit de „trece timpul“.

19 octombrie 1984

Într-un fel însă, viaţa este o pildă a timpului, adică ar părea că viaţa este realitatea timpului,

adică întruchiparea lui, ca o realitate printre altele. Viaţa trece, ca şi timpul, dar timpul trece abstract, am zice, „formal“, pe când viaţa trece concret, adică din subzistenţa ei. Timpul nu se consumă trecând, ca viaţa, dar conştiinţa că viaţa este asta, o trecere necontenită şi că aşa trăim, de la o clipă la alta, este con-ştiinţa (pură?) a timpului. Întrebarea este: e viaţa o concretizare a timpului sau timpul o abstractizare a vieţii?

5) Trecerea timpului pare să fie o schimbare în care nimic nu se schimbă. Pot s-o prind cronologic, adică cifric, măsurând, dar asta pot s-o fac numai fiindcă iau trecerea timpului ca un dat, or eu îl iau ca problemă. Prin schimbare înţeleg că un acum ia locul altui acum, dar şi aici este problema: continuu ori discontinuu consider timpul? Tocmai aici este interferenţa timp–*Sein*.

6) Timpul este supus şi el naturii trecutului, adică „timpul“, aşa cum îl concepem, este un trecut. Mai precis spus, nu există timp decât în trecut. În acum avem prezentul, iar acum-ul trecut devine timp când retenţia şi amintirea îl aduc în prezent, şi numai atunci există.

22 octombrie 1984

Despre prezent nu pot spune că este timp, despre viitor numai extrapolându-l din trecut, deci şi logic, „timp“ e numai trecut.

E vrednic de luat în seamă că timpul, înţeles ca un şir de acum-uri, cronologic, rezultă din acum-uri trecute, sintetizate în serie ordonată, dar continuă. Dar acum-urile trecute nu mai au caracterul de acum-uri, ci, pecetluite de trecut, ele devin conţinutul lor: ce s-a întâmplat atunci. Acum-ul are numai acum caracterul de acum. Orice a trecut, ca moment de timp chiar, devine ce s-a întâmplat atunci când a fost acum. Iar cronologia este un timp „făcut“, prin ordonarea succesiunii şi concomitenţei întâmplărilor şi numai de aici mi se pare că rezultă „timpul“ cronologic şi

fizic. E cam temerar, trebuie să mă mai gândesc, dar cred că aşa este. Dar şi pentru Kant sinteza *Vorstellung*-urilor[202] e pe baza identităţilor lui *ich denke*[203].

24 octombrie 1984

Ideea mea de bază: că întrebarea despre existenţă, pusă de la Aristotel până la Heidegger ca t… tÕ Ôn[204], este greşit pusă, fiindcă nu ţine seama de caracterul temporal al oricărui „ce?“. „Ce“ este ceva ce priveşte trecutul, pentru că tocmai asta este trecutul: totul apare *aşa* cum este, ca *ce* este. Dar existenţa (*Sein*) este *acum* şi tocmai asta e prezentul: existenţă.

Dar în prezent nu am numai existenţa, ci şi trecerea (timpului) ca trecere a vieţii (sau trecerea vieţii ca trecere a timpului?), plus conţinutul prezentului. Tustrele (existenţa, trecerea, conţinutul) constituie prezentul, dar conţinutul, ca „ce“ este vine din trecut. Conţinutul pur temporal al acum-ului este „eu sunt“ (conştiinţa). Deci existenţa, trecerea şi conştiinţa existenţei (şi ea „acum-istă“, punctiformă) formează prezentul. (Nu conştiinţa „persoanei“ mele, ci conştiinţa că exist, existent fiind numai prezent).

29 octombrie 1984

Ce înseamnă că „trece“ timpul? Ce înseamnă în general că trece? Pot să „explic“ prin schimbare, prin înlocuirea unui acum cu alt acum, dar spun doar *cum* se trece, nu *ce* e trecerea. Să fie un dat primordial dincolo de care nu mai pot gândi? (Kant: „Nun kann die Zeit für sich nicht wahrgenommenwerden.“[205], *Kritik*, A. Erste Analogie: Grundsatz der Beharrlichkeit der Substanz, Beweis)

Trecerii îi e opusă „starea“. Starea pare „normală“ şi „trecerea“ ca adaos. Dar Trecerea (timpului) nu are ca opus „starea“, fiindcă şi

aceasta presupune deja trecerea timpului. (Starea e persistenţa în timp.) De la Platon la Plotin, timpului i se opune eternitatea, care este un *Unding*[206].

Şi: „timpul“ trece sau „trecerea“ formează „timpul“?

Orice schimbare, mişcare presupune trecerea, fiindcă presupune un prÒteron şi un Ûsteron. Dar şi timpul presupune „trecerea“, adică orice interval de timp presupune că „a trecut timp“, că s-a produs o trecere.

Aşadar, înainte de timp şi constituindu-l, avem Trecerea. Dar trecerea cui? Trecerea „pură“?

30 octombrie 1984

Dar despre care „timp“ este vorba în „trecerea timpului“? Timpul fizic este numai indirect timp, el „însoţeşte“ (¢kolouqe‹) mişcarea, e măsura mişcării, e indirect timp (timp măsurat). Timpul ca *distentio animi*[207], ca *innerer Sinn*[208], implică conştiinţa, cu toate problemele ei, iar altfel se cade în *Zeitlichkeit*[209] (Heidegger). Dar pot deosebi temporalitatea de timp, deci sunt diferite.

Aşadar, trecerea pur şi simplu este problema dintâi, nu trecerea timpului.

Când spun că de fiecare dată acum-ul este înlocuit de alt acum, greşesc, fiindcă folosesc „noţiunea“ de acum (care este un produs al trecutului) şi „conţinutul“ lui, ceea ce nu e aievea. De fapt nu am un salt necontenit de la un acum la altul, ci *acum*-ul este permanent ca trecere. Acum-ul nu este nici punctiform, nici continuu, ci este însăşi Trecerea. De aceea, când Kant şi Heidegger spun că este un acum (conceptual) neschimbat şi totodată necontenit schimbător (Heidegger: *Beispiel*[210]) se referă la concept-conţinut în „acum“, deci *sie verfehlen*[211] „acum“-ul în ce este el.

Oare opusul Trecerii nu e spaţiul, care *stă* exact cum timpul *trece*? Spaţiul nu există ca atare, adică „ontologic“, ca ceva (*Seiendes*), dar el este *starea*. Sau, mai precis: starea este ceea ce e înfăţişat prin spaţiu. Tot ce cuprinde spaţiul se mişcă sau se poate mişca şi ca să măsor mişcarea am nevoie de un fix sau de coordonate. Dar ideea că ceva se mişcă este posibilă numai pentru că, în general, spaţiul = stare. Multă vreme am crezut că, esenţial, spaţiul este exterioritatea, dar exterioritatea este a ceva-urilor din spaţiu, a „conţinutului“ spaţiului. Dar pentru ca ceva să fie exterior unui alt ceva ele trebuie să fie alături (în sensul larg) şi ca să fie alături trebuie să fie împreună, iar ca să fie împreună trebuie să fie deodată, dar deodată *stând*. Când e vorba de „deodată împreună“ în spaţiu, nu este o concomitenţă de moment (temporal), ci o *stare* în extensie. Exterioritatea însăşi este o *stare* (de la „a sta“). Nu lucrurile stau mai întâi de toate (chiar dacă sunt piramide), ci spaţiul *stă*. *Spaţiul nu poate fi gândit ca trecând, ca mişcător*. Chiar dacă noţiunea lui este „inutilă“ fiindcă am putea reduce toate mişcările la raporturi de distanţă, totuşi e ceva *în* care se întâmplă şi acest ceva *este* în felul lui şi înseamnă *stare*.

Astfel înfăţişate, par a fi taman ca în „Transzendentale Ästhetik“[212] minus subiectivitatea. Dar nu e aşa.

Spaţiul îşi are originea în spaţialitate, iar aceasta în stare. Şi poate „starea“ în trecut.

2 noiembrie 1984

În părerea obişnuită e valabilă pentru timp următoarea analogie: Acum-ul e ca punctul, trecutul e ca linia, iar viitorul ca suprafaţa.

7 noiembrie 1984

Timp şi număr (întreg)

Timpul şi numărul sunt într-un anumit fel legate. La temelia numerelor (întregi, care-s originare) stau:

1) succesiunea (numerele sunt un şir, deci o succesiune);

2) creşterea (adiţiunea de unitate implică ideea de creştere);

3) unicitatea (fiecare număr e unic, prin locul lui în şir şi prin specificitatea lui).

Tustrele sunt de origine temporală. Ele nu numai implică timpul, dar îşi au originea în aceleaşi caracteristici ale timpului.

1) Succesiunea este o caracteristică a timpului. Originar, timpul şi numai timpul succede, ba chiar se succede, *este* succesiune în anumit fel. Numai fiindcă există timp pot să concep ceva ca o succesiune, un şir. Fireşte, timpul ca succesiune este trecutul, dar aici nu are importanţă.

Succesiunea percepută ca discontinuă (şir) este perceperea vieţii din tine. Numerele întregi provin din numărare şi ceea ce *se numără* (nu „numără“) este viaţa, prin bătăile inimii (las deoparte aici ritmul). Un-doi-trei-patru corespunde lui toc-toc-toc-toc al inimii. Când spun că viaţa se numără înţelegi nu numai că a trăi înseamnă a-ţi bate inima, dar înseamnă şi conştienţa trecerii timpului, adică faptul că „zilele îmi sunt numărate“. Succesiunea nu este „pură“ originar, ci înăuntrul a ceva care, prin esenţa lui, comportă o succesiune numărată. Altfel spus: fiindcă viaţa se numără, pot să număr.

Sunt patru straturi:

— acum-ul necontenit, care e existenţa;

— trecerea continuă;

— trecerea ca ceva ce se trece = viaţa;

— viaţa, acest ceva care se trece, este ritmat, adică este o succesiune cu, normal, aceleaşi intervale, înăuntrul unei dimensiuni cu sens.

2) Creşterea este esenţială vieţii. Nu creşterea fizică, fiindcă e urmată de decrepitudine, ci

creşterea memoriei. Memoria este înainte de toate o adunare (cum spunem „adunare generală“) ordonată prin sens – adică prin anterior–posterior. Exact astea sunt caracteristicile şirului de numere. Memoria este [în mod] obişnuit luată drept grămadă, mulţime de date (cunoştinţe) păstrate. Desigur, este şi asta. Dar prima memorie este a mea, ce mi s-a întâmplat şi care e totdeauna cronologică, adică ce *mi* s-a întâmplat are şi *locul* lui fixat într-un şir. Cronologia este prima numărătoare. Or, 1 şi 2 combinat, adică o succesiune ca o serie ce creşte, astfel încât fiecare element are locul lui – asta este reprezentat prin numere.

Asupra creşterii vieţii, adică a conştiinţei mersului înainte prin memoria ce *eşti*, tot mai legat în ceea ce eşti – [despre toate acestea] altădată.

3) Unicitatea fiecărui element este iarăşi specifică vieţii. (Ea reprezintă de fapt continuitatea lui acum într-o viaţă de memorie.) Este unicitatea perioadei (copilărie, adolescenţă, tinereţe etc.), a vârstei, a anului etc. până la unicitatea clipei. Viaţa este o necontenită schimbare calitativă, ce se desfăşoară cronologic, deci este, oarecum, declanşată de timpul respectiv, adică viaţa e un ceas cu cuc. (La 14 ani sunt adolescent pentru că am 14 ani, la 80 de ani sunt bătrân pentru că am 80 de ani. La 14 şi la 80 de ani *ai mei*.) Noi percepem unicitatea vârstei fiindcă percepem *grosso modo*, dar unicitatea este a fiecărei clipe.

Această unicitate a fiecărei clipe dintr-un şir († o viaţă †) face cu putinţă unicitatea fiecărui număr în seria de numere, adică pe această schemă se reprezintă seria de numere, în care fiecare are specificul lui.

Numerele se aplică primordial la ceea ce este în spaţiu, dar ele sunt originar temporale. În spaţiu nu există succesiune.

De aceea, Aristotel avea dreptate când spunea că timpul este număr ca numărare, nu ca numărător.

(*Fizica*, D 11, 219 b 7–8: Ð d¾ crÒnoj ™stˆn tÕ ¢riqmoÚmenon kaˆ oÙc ú ¢riqmoàmen.[213])

Imediat survin însă două probleme:

a) cum reprezintă numerele timpul, adica în ce fel se aplică timpul spaţiului?

b) ce este începutul?

16 noiembrie 1984

Prima întrebare nu este „ce este timpul?“ fiindcă ea presupune existenţa timpului, pe baza evidenţei, ci: „există timpul?“ Desigur, a nega existenţa spaţiului şi a timpului este absurd, dar oare a spune că există, dar nu ştiu ce sunt, este rezonabil? Apoi: spaţiul, de bine-de rău, trebuie să-l presupunem existent, de vreme ce prin simţuri percep *das Auseinandersein der Dinge*[214], adică spaţiul oarecum îl văd, aud, pipăi datorită lucrurilor. Timpul însă nimeni nu l-a văzut, auzit, pipăit şi cu toate acestea se vorbeşte de timpul fizic şi Kant vorbeşte despre *der innere Sinn*[215] ca de ceva evident, dar nu sunt chiar aşa evidente, şi evidenţa (a cui?) nu e un argument definitiv (opritor).

17 noiembrie 1984

Ideea de succesiune implică anterior–posterior şi presupune ideea de şir, care, la rându-i, presupune multitudine + ordine; ce nu sunt specific temporale, ci pot fi şi spaţiale (şir de cocori) sau ideale (numerele). Timpul s-ar deosebi prin sens, adică prin implicaţia de anterior–posterior, ca şi numerele. Relaţia între momentele timpului ar fi a unei serii succesive ordonate. Kant a văzut mai departe spunând că *die Mannigfaltigkeit*[216] este *verbunden*[217] printr-o sinteză într-o conştiinţă, sau, mai exact, că apercepţia transcendentală este ceea ce face cu putinţă succesiunea ca *Einheit*[218]. Aceasta presupune o originaritate a şirului-succesiune, deci

a timpului ca şir originar, toate celelalte fiind derivate; şi aşa a şi înţeles Kant.

19 noiembrie 1984

Rezum aici, în anumit fel, ceea ce gândesc de 25 de ani în privinţa principiului identităţii:

1) Principiul identităţii (la care se reduce şi cel al [non-]contradicţiei) nu este un principiu logic, ci unul ontologic: orice există pe lume există ca ceea ce este. Adică existenţa este concepută înăuntrul (?) unui „*aşa* cum este“. Un arbore „este“ înseamnă nu numai că există (1), ci şi că este un „arbore“, iar (2) arborele, ca tot ce există, este arbore *qua* arbore, adică devine *ceea ce* este fiindcă totul este într-o albie generală că este *aşa* cum este. Adică pentru ca ceva să fie identic cu sine, el trebuie să fie *da capo* conceput ca „aşa“.

† Pentru reducerea principiului [non-]contradicţiei la identitate, vezi Leibniz, scrisoarea a doua către Clarke şi *Die Methoden der universellen Synthesis und Analysis*.[219] †

Acest „aşa“ e atât de înrădăcinat în noi, încât pare să nu spună nimic, dar el reprezintă o întreagă structură ontologică, fiindcă numai astfel se explică problema *ente–essentia* şi modul de a pune problema ontologică la Aristotel (tÕ ×n Î Ôn = oÙs…a, v. *Metafizica*, Z 1, 1028 a 30–31: éste tÕ prètwj ×n kaˆ oÙ tˆ ×n ¢ll’ ×n ¡plîj ¹ oÙs…a ¨n e ‡ h[220]). Adică, „aşa“-ul este un strat mai adânc decât identitatea.

Nu se poate gândi „ceva“ decât ca „aşa“. Pot să gândesc şi să observ că ceva se schimbă, că se schimbă chiar necontenit, că totul chiar se schimbă, dar şi asta înseamnă că gândesc, observ, că e „aşa“, că totul se schimbă. „Totul curge“ înseamnă că e aşa că totul curge, iar că ceva e□nai kaˆ m¾ e□nai[221] (*Metafizica*, G 3, 1005 b 24) înseamnă că aşa e, este şi nu este, chiar dacă

Heraclit nu gândea aşa cum spunea, vorba lui Aristotel.

„Aşa“ este categoria fundamentală nu numai a ontologicului, ci şi a onticului. „Ontic“ nu are sens decât în albia lui „aşa“: *Metafizica*, G 3, 1005 b 33–34: fÚsei g¦r ¢rc¾ kaˆ tîn ¥llwn ¢xiwm£twn aÛth – principiul [non-]contradicţiei, nota mea – p£ntwn.[222]

Aristotel s-a exprimat ambiguu în *Metafizica* G 3 şi 4. În 3, 1005 b 19–20, formulează principiul [non-]contradicţiei ca o aserţiune (tÕ g¦r aÙtÕ ¤ma Øp£rcein te kaˆ m¾ Øp£rcein ¢dÚnaton tù aÙtù kaˆ kat¦ tÕ aÙtÒ[223]), că acelaşi predicat nu poate să-i revină şi să nu-i revină aceluiaşi subiect. În rest însă, în capitolul 3 şi mai ales în capitolul 4, vorbeşte de „a fi şi a nu fi“, în acelaşi timp, ceea ce este ceva. Trebuie, desigur, să ţinem seama de contextul polemic al textului, de scopul argumentării, care nu este sistematică, ci antitetică. Punctul de pornire şi prespunerea (axioma) lui Aristotel este: Óti shma…nei tÕ Ônoma tÕ e□nai À m¾ e□nai tod…[224] (1006 a 29–30), iar acest tod… înseamnă „unul“. Şi aici Aristotel nu face deosebirea între faptul că orice e *aşa* şi conţinutul unei existenţe, care în contextul lui nici nu-şi are locul, poate. De aceea, el merge mai departe, spunând (1006 b 10–11): oÙq□n g¦r ™ndšcetai noe‹n m¾ nooànta ›n, e„ d' ™ndšcetai, teqe…h ¨n Ônoma toÚtJ tù pr£gmati ›n.[225] Fireşte, totul aici este în contextul gândire-spunere, dar ultima frază e aproape de ce spun eu.

În scolastică, principiul [non-]contradicţiei reiese din conceptul de existenţă: „Principium contradictionis est principium, quod immediate sequitur conceptum entis“[226] (Gredt II, p. 31) şi „Ens non est non-ens; idem sub eadem respectu non potest simul esse et non esse“[227] (*ibid.*, p. 31). Dar aici nu mă pot întinde asupra trecerii de la logic-spus la Aristotel, la ontologic în scolastică şi

la cum se îndreptăţeşte trecerea. Destul că la Toma (*Prima Secundae*, Quaest. 94, art. II) este clar spus: „Nam illud quod primo cadit in apprehensione, est ens, cujus intellectus includitur in omnibus, quaecumque quis apprehendit. Et ideo primum principium indemonstrabile est quod non est simul affirmare et negare, quod fundatur supra rationem entis et non entis, et super hoc principio omnia fundatur ut dicit [philosophus] in IV Metaphys.“[228] Iar în *Secunda Secundae*, Quaest. I, art. VII: „…sicut omnia principia reducuntur ad hoc sicut ad primum, impossibile est simul affirmare et negare, ut patet per philosophum in IV Metaphys.“[229].

2) „Aşa“-ul este trecutul (memoria), iar existenţa este prezentul.

25 noiembrie 1984

Viitorul este egal (acelaşi lucru) cu necunoscutul. Nu în înţelesul că viitorul este necunoscut, ci mai degrabă de-a-ndoaselea, necunoscutul este viitorul, adică necunoscutul fundamental, care face cu putinţă orice necunoscut, este viitorul, care, ca atare, se înscrie în structura noastră.

Necunoscutul nu poate fi limpezit decât ca posibil. Posibilul este pavăza noastră faţă de necunoscut. Cât posibil, atât curaj. Iar posibilul se întemeiază pe „aşa“-ul trecutului. Pentru că lumea e „aşa“, există un posibil. *Aşa-ul trecut în posibil ca umplere a necunoscutului este cunoaşterea*.

Într-un fel, cunoaşterea dezvăluie existenţa ca atare, fiindcă orice cunoaştere de posibil, oricât de certă, este *der Existenz bar*[230]. Orice cunoaştere certă devine un posibil, fiindcă dacă ştiu sigur un lucru, posibilitatea lui să se întâmple este foarte mare, dar, principial, până nu se întâmplă (există) rămâne un grad de incertitudine, fiindcă, prin definiţie, cunoaşterea este *der Existenz bar*.

Certitudinea ridicată la posibilitate se întinde în ambele sensuri temporale (trecut şi viitor), formând un „adevăr“.

Spaţiu

Spaţiul este ceea ce conferă lucrurilor *ein Auseinandersein*[231], fără a fi el însuşi *auseinander*, ci un continuu. Astfel, lucrurile „în“ spaţiu sunt *eine Mannigfaltigkeit*[232], dar spaţiul este uni-form, mai mult, este in-form (pentru Descartes, *étendue*[233] pură), dar un *continuum*. În sine, cu *continuum*-ul nu avem ce face, dar îl putem transforma în *eine Mannigfaltigkeit* (o diversitate) prin măsurare cu o măsură. De exemplu (fireşte) cu metrul pot să măsor, punându-l de atâtea ori unul după celălalt până acopăr distanţa. Când spun că distanţa este de patru metri înseamnă că am *eine Mannigfaltigkeit* de metri (fizici) şi anume patru. Astfel, *continuum*-ul a devenit o diversitate, dar o diversitate de acelaşi, adică o cantitate. Măsura (unitatea de măsurat) este străină măsuratului, dar proprie dimensiunii.

26 noiembrie 1984

Spaţiul este neutru *Sein*-ului, timpul este locul, sălaşul *Sein*-ului.

Temeiul temporal al cunoaşterii este acoperit şi astfel ştiinţa şi în general cunoaşterea devin atemporale şi doar ref. [*sic*] spaţial.

Viitorul = necunoscut este o determinare negativă, dar se poate păşi puţin mai departe: necunoscutul (viitor) este un nimic care există în felul lui „vine“ („va fi“). „Nimic“-ul este aici determinat prin zona (*aitia*) lui, şi anume: nimic-ul cunoaşterii, adică: necunoscutul (nu este *circulum*, ci determinare de zonă). Ne-cunoaşterea viitorului (a ceea ce „vine“) este însă primar una de existenţă. Nu cunosc ce o *să fie*, nu cum o să fie ceea ce o să fie. Acest „fie“ ameninţă, în felul lui

de a fi, şi anume că „vine“ (general vorbind, viitorul poate fi înţeles fie ca ce va să fie, spre ce se *merge*, fie ca ce va să *vină*; prima este cunoaşterea, a doua existenţa, deci nu sunt numai două feluri de a vorbi sau, altfel zis, sunt două feluri de a vorbi ce au tâlcul lor).

Ştiinţa şi cunoaşterea acoperă (*bedeckt*) atât trecutul, cât şi viitorul, în ambele sensuri ale lui „acoperă“, adică se extinde, cuprinde ambele domenii şi totodată acoperă, maschează caracterul *Sein*-ului lor. Prin cunoaştere se neutralizează trecutul şi viitorul (iar prezentul este anulat) ca *Seinsarten*[234] şi astfel se naşte timpul.

Tensiunea cunoaşterii zace în faptul că, plecând de la structura de „aşa“ a trecutului, are în faţă „nu aşa“-ul viitorului, că trecut este viitorul, adică transformând problema *Sein*-ului în problema „e aşa ori nu e aşa“.

Punctul în spaţiu şi acum-ul în timp sunt fiecare nimic în împărăţia lor, dar ele generează totul. N-ar trebui gândit asta întâi?

6 decembrie 1984

Oare „ordinea“ timpului nu este succesiunea? Adică întâia ordine nu este însăşi succesiunea? Kant ne-a învăţat că succesiunea implică o conştiinţă, dar o conştiinţă deja ordonatoare în sinteza care e succesiunea, ori succesiunea este un dat primar? Poate numai trecerea este un dat primar şi succesiunea e deja o ordine.

10 decembrie 1984

Dacă nu s-a scris, ar trebui să se scrie o istorie a „ordinii“ în filozofie. † S-a scris: *Ordo* de Hermann Krings[235]. † KÒsmoj-ul la greci domneşte de la fragmentele orfice (Orfeu, B 1, DK) şi Parmenide (B 4, DK) până la alexandrini. Şi deja înţelegerea lui oÙranÒj ca „ordine“, lumea ca ordine a fost îndeajuns gândită? La Parmenide

deja se găsesc ambele înţelesuri (şi ordine, şi univers). Şi pentru Platon kÒsmoj şi t£xij au un rol fundamental, atât în ontologie, cât şi în politică, deci educaţie. Lumea fizicii lui Aristotel este o lume de gospodină, în care fiecare lucru tinde la locul lui, sus, jos. Dacă nu este acolo, este din motive exterioare (este în des-ordine). Augustin, în *Confesiuni*, XIII, 35, 50 vorbeşte de *ordo pulcherrimus*[236]. Dar cu Descartes ordinea este a cunoaşterii şi devine temporală. Ordine înseamnă ordinea în care se (trebuie să se) înlănţuie cunoştinţele, devine sucesiune ordonată, o înţelegere matematică.

În general, de ce de la Renaştere încoace lupta de idei a luat un caracter temporal? Sigur, ca o luptă împotriva milenarului dogmatism religios, iar bătălia filologilor era şi ea una cu Istoria în braţe, dar ele sunt doar întruchipări, nu rădăcina temporalizării. De la Renaştere încoace totul se situează pe antinomia vechi–nou, ca reflectând o adâncă temporalitate. Descartes o împinge până la *damnatio memoriae*[237] în care tot ce a fost sunt doar „des histoires“ (*Regulae*), încât Leibniz îl corectează cumpănit (în *Specimen dynamicum*)[238], apoi vine războiul clasici (vechi)–moderni, Revoluţia franceză, romantismul etc. Toate sunt nu numai alte poziţii, ci şi în-*noi*-toare, se înscriu şi vor să fie înţelese ca înscrise în timp. Întreaga ştiinţă a sec. XVI–XVII–XVIII se vrea noua ştiinţă, *novum organum*.

Ordinea ideală este maşina (pentru noi).

11 decembrie 1984

Nu numai vorbirea, muzica, ci însăşi gândirea e prin esenţa ei prezent (vezi la Descartes şi la Leibniz: „J’accorde aux Cartésiens que l’âme pense toujours actuellement“ în scrisoarea către Nicolas Rémond, 4 noiembrie 1715[239]). De gândit implicaţiile de prezent în „ich denke“[240] la Kant.

13 decembrie 1984

Trecerea (ca dat primar) poate fi înţeleasă fie drept continuă, fie drept discontinuă. Dacă o înţelegem discontinuă, cădem în problema lui ™xa…fnhj. Dacă o înţelegem continuă, e greu de lămurit schimbarea.

Dar întrebarea este: o trecere continuă (a *tot*) mai este o trecere? De unde ştiu? Lucrurile se schimbă sau se mişcă *într-un* timp care trece, altfel n-ar fi posibil să se schimbe sau să se mişte, pare evident. Dar totodată ştiu, tot evident, că timpul trece din faptul că lucrurile (cu mine însumi) se schimbă, se mişcă. Deci, suntem într-o evidenţă circulară, evidenţa este un *circulus in probando*[241], vezi chiar un *circulus vitiosus*.

Este ceva, în timpul ce trece, care nu trece? Cu alte cuvinte, timpul doar trece, nu şi rămâne permanent? Nu că rămâne în trecut, nu, ci că totodată şi trece, şi rămâne.

Şi oare acum-ul nu e tocmai acest şi trece, şi rămâne? Şi „rămâne“, acest instantaneu, această clipă, care stă sub semnul rămânerii, al unei stări fulgerate, nu este *prezenţa*? Ca *Anwesen*[242], ca *Sein*?

Gândirea, vorbirea, muzica – toate sunt prin prezent, prin acum, dar altfel decât ce *este*; ele nu sunt acum (adică afirmaţia existenţei lucrurilor implică prezentul), ci participă doar la acum, ca atribut esenţial.

Cu alte cuvinte: dacă concep timpul ca o trecere continuă, trebuie să admit (şi să înţeleg) că, spre deosebire de alte conţinuturi, are o tăietură (prezentul) care nu este arbitrară, ci dimpotrivă, este coesenţială trecerii şi care desparte continuul trecerii în trei părţi esenţial deosebite: trecut–prezent–viitor.

17 decembrie 1984

De gândit mai serios cele două înfăţişări ale timpului şi spaţiului: finit şi infinit.

Finitul spaţial este înşurubarea, încastrarea în mediul în care trăim: casă, cartier, localitate, împrejurimi, vecini, relaţii etc. Suntem oarecum „prinşi“ în mediu (precum orice animal), în care ne închidem fiindcă el este pe undeva o închidere şi într-asta sălăşluieşte finitul lui. Avem mediul nostru şi el ne are pe noi. Această închidere merge de la intimitate până la patrie, dovedindu-se deci ideatică, deşi e realistă. Pentru fiecare, cartierul, oraşul, patria au o căldură ce le deosebesc de toate celelalte, fiecare înscriindu-se într-o anumită închidere, adică limitarea formând esenţa lor. Înăuntrul acestei închideri se alcătuieşte de la sine o ordine, o organizare. Acolo, în acele limite, *ştiu* ordinea lucrurilor, ceea ce implică siguranţa unui *chez soi*.

Aidoma cu *finitul* temporal. Trăim în ieri-alaltăieri, în diseară-mâine-poimâine, în la 10, la 7 – într-un orizont limitat, cu o succesiune ordonată fiindcă mărginită.

„Treaba“ este oricum o închidere temporală şi toţi avem treabă. Or, primul lucru la treabă este că „ai treabă“, deci „n-ai timp“. A nu avea timp, a nu fi liber înseamnă a fi „prins“ cu treaba. Treaba îţi angajează timpul „tău“, ceea ce, tautologic, înseamnă că timpul tău e angajabil, disponibil. Iluzia că dispun de timpul meu este tot atât doar un punct de vedere ca iluzia că timpul dispune de mine, că orice faci, timpul trece.

Numai că treaba te *prinde* în timp. Când am treabă, nu sunt închis numai cu ceea ce fac, ci şi cu timpul vieţii mele: timpul meu e „ocupat“, adică limitat-închis.

Închiderea cea mai clară este înscrierea în ordinea periodică, în calendar. Nu timpul meu trece astfel, ci zilele: luni-marţi-miercuri etc., iar periodicitatea anulează implacabilul scurgerii timpului. Zilele, lunile, anii devin repere ale

„treburilor“ (asta fac duminică, asta la vară, asta la anul) şi astfel suntem cu totul „închişi“ în timp. Calendarul dă ordinii ce este închiderea în timp un statut. Dar calendarul este posibil fiindcă periodicitatea este ordinea organizării timpului pe care o producem oricum. E destul să stai undeva câteva zile şi timpul s-a ordonat, adică fazele temporale se recunosc (re-cunosc), ca fiind aşa cum sunt, fiindcă înscrise într-o anumită periodicitate. Asta chiar când nu ne gândim sau nici nu ştim ce zi, ce lună avem. *Creăm* o ordine temporală.

Toate acestea se conturează în obiceiuri. Obiceiul este însemnul intimităţii unui propriu cu spaţiul sau timpul.

Infinitul spaţial este, dimpotrivă, o deschidere, o evadare. „E-vadare“ este a ieşi, a merge în afară. Merg în afară dintr-un înăuntru şi adesea ca să scap de limitarea, de rutina lui. Dar există o deschidere originară: *suntem* deschişi spre infinitul spaţiului şi timpului, întocmai cum suntem închişi de organizarea care este mediul şi treaba. Infinitul nu este doar un „dincolo“ de limite, de orice limită (cum spune Aristotel şi Leibniz) am pune, ci e şi ceva ce ne spune ceva, ne cheamă.

18 decembrie 1984 (continuare la [cele scrise] ieri)

Întrebarea firească este: ce relaţie este între aspectul finit şi cel in-finit al spaţiului şi timpului? Sunt ele: 1) complementare; 2) unul determină pe celălalt; 3) au o rădăcină comună?

1) Complementarul este o soluţie odihnitoare şi „pozitivă“; omul are şi apropiere şi distanţă, ele se împacă, se întregesc, omul este când aşa, când aşa şi… asta e! E o rezolvare engleză, o trecere peste problemă.

2) Ori din infinit se limitează, ori limita creează „dincolo“-ul şi, prin repetare, infinitul. Filozofia clasică îşi determină un infinit (Dumnezeu) şi

defineşte limitatul în raport cu acest infinit. Astfel, limitarea devine „esenţa“ creaturii şi substanţa adevărată e doar Dumnezeu. La Platon, Aristotel, Descartes, Leibniz se regăseşte această doctrină. Dar paralel cu aceasta, Aristotel spune că infinitul nu este „actual“ şi Leibniz, în felul lui, „construieşte“ infinitul prin afirmaţia că orice limită poate fi depăşită, deci prin finit cunoaştem infinitul. De altfel toată construirea şi dovedirea lui Dumnezeu sunt o *oratio negativa*[243].

3) Ce rădăcină comună ar putea avea? Finitul şi infinitul, ca aspecte, coexistă, dar între ele pare a fi o prăpastie, par a fi noţiuni contradictorii, de unde şi oţioasa problemă: spaţiul şi timpul sunt finite ori infinite?

Să plecăm de la soluţia cea mai sănătoasă, cea engleză, şi să ne ferim de „geniemäßig tief verwickelte philosophische Fragen zu behandeln“[244]; [să] urmăm pilda lui Kant: „sie schulmäßig zu bearbeiten“[245].

Apropierea

Dacă luăm spaţiul, în aspectele lui prozaice de „apropiere“ şi „depărtare“ (Eugen Fink îmi pare că a scris o carte despre asta, dar n-am găsit-o în biblioteci), avem fireşte, doar două relative (la un punct presupus fix) fără soluţia de continuitate. Punctul A e departe de punctul B, dar de la A pot merge la B, parcurgând distanţa A–B.

Şi totuşi… aproape nu numai că nu e doar o relaţie de distanţă, ci însăşi distanţa (ca mărime) poate este cu putinţă numai fiindcă înainte este deja ceva ce se cheamă: „aproape“. Poate că distanţa este doar aproapele abstract, matematizat. Desigur, se spune că celălalt „aproape“ (necalculat în distanţă) este doar un sens figurat. Dar dacă e invers? Dacă preajma face cu putinţă distanţa?

În orice caz, în afară de distanţa calculabilă, în care continuitatea este presupusă, există şi altceva, de alt fel: ceea ce înţelegem prin „aproape“ şi

„depărtare“, între care nu este o continuitate, ci care par potrivnice, în orice caz bine deosebite. Deosebite tot prin „distanţă“, fireşte, dar în care însăşi distanţa dă loc la heterogenitate. Cum?

„Aproape“ vine de la lat. *prope*, (*ad-prope*) care tot „aproape“ înseamnă. Aproape ca „la mică distanţă“, aproape ca „mai-mai“ (*prope dicam* zice Cicero: „mai-mai să spun“), aproape ca „puţin înainte de“. Ceea ce au comun este o ciudăţenie: arată că diversitatea nu este chiar atât de diversă. Diverse spunem că sunt cele învecinate, adică acolo constatăm diversitatea, ca să nu spunem: pentru că nu sunt aceleaşi şi pentru că sunt învecinate, sunt diverse. Leibniz spune (*Monadologia*, punctul 8): „...les Monades étant sans qualités seraient indistinguables l'une de l'autre...“[246]. Dar tocmai de asta, pe de o parte, în continuuri poziţia proximă este cvasiindiscernabilă de una anume, de exemplu: „aproape să cad“, în sens de „cât pe ce să cad“, înseamnă „puţin lipsea şi cădeam“; „aproape bine“ este un „bine“, dar nu tocmai, nu deplin bine, iar „aproape ziuă“ înseamnă că „mijeşte ziua“. Pe de altă parte, între cele ce sunt aproape, se creează ceva mai mult decât neutra distanţă mică, şi cu deosebire la om. Chiar omul pentru om este „aproapele“ lui (*mon prochain*) şi dacă aşa ar fi, ar însemna că orice om este aproape ca tine, trebuie să-l iei aproape ca pe tine, cu aproape acelaşi „interes“, şi asta printr-o lărgire a lui „aproape“ înţeles ca „intim“ de toţi oamenii.

Dacă aşa este, înseamnă că orice îţi este aproape eşti *într-un fel* tu şi că reflexia nu se aplică numai la tine, ceea ce ne-ar duce la mare încurcătură.

19 decembrie 1984 (continuare la [cele scrise] ieri)

Reflexia „apropierii“ se exprimă ca limbă, patrie, credinţă, folclor (muzică-dans) etc. Limba

este apropierea dintre oameni (anumiţi) cu – secundar – un pământ al lor, patria este pământul (mediul fizic) „aproape“ cu – secundar – oamenii ce-l locuiesc etc. Ele pot fi îmbinate, ori separate: doar limbă sunt de pildă azi palestinienii (fără o patrie, un pământ propriu), fără limbă unică este clasica Elveţie, fără limbă şi doar cu patrie simbolică, dar cu credinţa ca expresie a reflexiei „apropierii“ sunt evreii etc.

Fireşte, „apropierea“ implică o perpetuare a unui dat în care se ordonează, iar reflexia însăşi are la bază timpul, conform teoriei mele asupra temeiului temporal al ontologiei, dar despre asta nu aici.

„Apropierea“, deşi limitată şi închisă, nu are limite fixe, ele variind cu aşezarea omului în mediu. Aproape poate fi mult ori puţin, mediul se poate schimba, departele poate schimba locul cu aproapele etc., ca la animale.

22 decembrie 1984

Întreaga „apropiere“ nu se poate înţelege cu teoria conştiinţei (*Bewußtsein*) sau cel puţin nu cu teoria tradiţională a conştiinţei (Leibniz şi Kant). Faţă de conştiinţa interioară (reflexia despre sine şi asupra sa – *Selbstbewußtsein*) este o conştiinţă exterioară, o reflexie asupra exteriorului tău limitat sau, mai precis, un exterior limitat reflectat, care e „aproapele“. Sigur că orice concepţie întemeiată pe *Selbstbewußtsein* – individ ca opus/participant la societate împiedică şi falsifică înţelegerea aproapelui. Conştiinţa este bipolară, totdeauna atât conştiinţa de sine, cât şi conştiinţa de aproape.

25 decembrie 1984

Depărtarea

Depărtarea este relativă la persoană şi complementară apropierii. Orice conştiinţă creează apropierea, şi apropierea (ca limitare) creează depărtarea, ca dincolo-ul. Dincolo-ul are un

început (limita aproapelui), dar se întinde fără sfârşit în sensul de nedeterminat. Determinat este doar cât am nevoie ca să *fie* depărtarea, adică orizontul. Ştim însă că orizontul e nedeterminat, este zarea; un fel de limită nelimitată. „Cât am nevoie“ e important: ştiu că orizontul nu e o limită, că se întinde cât cuprinzi cu ochii, şi şi mai departe, oricât de departe, fiindcă totdeauna mai e un dincolo, dar nu am nevoie să merg cu gândul mai departe, depărtarea mi-e dată odată cu orizontul, este depărtarea mea şi există ca atare.

Apropierea fiind forma exterioară a conştiinţei, depărtarea este o non-conştiinţă, este „altceva“. Dar nu e doar un negativ, ci în complementaritatea ei faţă de aproape reiese originalitatea-i. Întâi este întinsul, spaţiul, în care apoi creez aproapele şi astfel se zămisleşte şi depărtarea. Aproapele este o felie tăiată şi tot restul e depărtare, dar totodată numai apropierea îmi deschide depărtarea. Prin mărginirea la aproape determin depărtarea fie chiar numai ca deschiderea mea spre ea, o pro-iectez (*proicio*), dar de obicei mai mult: depărtarea întregeşte apropierea, îi dă *loc*. Locul dintâi este apropierea, fiindcă depărtarea nu are „loc“, chiar dacă este acolo. Numai mărginirea spaţiului prin apropiere, faţă de depărtare, făureşte un loc şi abia după aceea înăuntrul apropierii fiecare dobândeşte locul său ca „die Ordnung des Koexistierenden“[247] (Leibniz, *Metaphysische Gründe der Mathematik*[248]). (Cu toate deosebirile fundamentale faţă de Aristotel, fiindcă el defineşte locul funcţie de corpuri şi de mişcare, totuşi în *Fizica*, D 5, 212 a 31–32 se spune: ú m□n oân sèmati œsti ti ™ktÕj sîma perišcon aÙtÒ, toàto œstin ™n tÒpJ, ú d□m», oÜ.[249]) Depărtarea nu este încă un perišcon[250], este doar celălaltul, necunoscut.

26 decembrie 1984

(Notă la însemnările din 19 decembrie 1984 – 25 decembrie 1984: Ceea ce condiţionează apropierea este timpul ca dăinuire. Pentru ca un mediu să fie şi aproape, este nevoie înainte de toate să dăinui în el, şi uneori este destul atât (când se spune, de exemplu: „m-am obişnuit aici“). De ce dăinuirea aduce apropiere spun mai încolo.

27 decembrie 1984

Genetic probabil întâi se constituie – la copil – apropierea (preajma), care formează „lumea“ lui. Abia târziu, pe fondul apropierii, apare depărtarea. Uneori, în pubertate sau adolescenţă, depărtarea devine şi o problemă neliniştitoare, şi un farmec, o ispită. Mulţi rămân la acest stadiu.

31 decembrie 1984

Întrebarea „ce este existenţa?“ este şi nepotrivit spusă şi nelogică. Formată din trei cuvinte, unul fiind însuşi întrebatul: Existenţa.

„Ce“ este aici o prejudecată. Se presupune că Existenţa este un „ce“, un „ceva“ (un *Seiendes*). Heidegger a arătat că nu este, dar a rămas la întrebarea „*was* ist *Sein*?“[251] (tˆ tÕ Ôn?). Nu ştim să întrebăm altfel, vorbirea nu are mijloace să întrebe altfel. Dar a întreba cu „ce“ este a prejudeca, fiindcă poate Existenţa nu este „ceva“. De aceea şi răspunsurile date au fost nesatisfăcătoare. De aceea şi eliminarea din existenţă (considerarea [c]a neexistent) a tot ce nu e „ceva“ (de exemplu viitorul şi trecutul) a dus la greutăţi de netrecut.

„Este“ pus înaintea lui *Sein* în întrebare e nelogic: „este Existenţa“ este cel puţin o formulare neiscusită. tˆ tÕ Ôn (™sti) se traduce cu „ce (este) existând-ul (fiindul)?“, ceea ce nu are sensul pe care vrem să-l dăm. Dacă întreb „ce mănâncă mâncând-ul?“, răspunsul poate fi pâine, mazăre etc., dar cu asta nu explic mâncatul. La fel, când întreb „ce este fiindul?“ răspunsul corect nu poate

fi decât t¦ Ônta, *Seiendes*-uri. Se spune că aici „este“ are înţeles de copulă, că este nume predicativ. Nu vreau să atac aici această deosebire ce se vrea fundamentală, dar e şi obscură şi nerealist tranşantă. „Este“ nu este şi nici nu poate fi nici cuvântul egalităţii matematice, nici cuvântul de raportare (fără sens propriu, de referinţă) a numelui predicativ la subiect. Nici un vorbitor (afară de lingvişti) nu vorbeşte aşa.

Dacă îl substantivizez pe Ôn prin „*Sein*“, „Existenţa“, întrebarea devine ilogică în forma: „ce este existenţa?“ Este ca şi cum aş întreba „ce mănâncă mâncarea?“ *Sein*-ul nu poate fi autologic, fiindcă auto- sau hetero-logia tocmai că nu are aici aplicaţii. Se poate întreba altfel? Nu, atâta vreme cât „gândim“ aşa.

12 august 1985

În „succesiune“ deosebirea fundamentală este între faptul succesiunii şi ordinea ei. Faptul ei metaforic îl numim curgere, iar succesiunea, elaborat, o numim cronologie.

Faptul succesiunii prezintă paradoxul necontenitului acum, care, kaq’ aØtÒ[252], este o stare, nu o curgere: vezi caietul din 1948 [*Kronos I*], referitor la existenţa în acum şi nu noţiunea (generalul), cum [spun] Aristotel şi Heidegger.

Succesiunea ca ordine se întemeiază pe Ûsteron şi prÒteron. Structura trecutului se dezvăluie ca:

1) lucrurile sunt (stau) *aşa*;

2) lucrurile sunt *ceea* ce sunt;

3) ele au o ordine temporală, pe care adesea o confundăm cu timpul însuşi.

Obişnuit, se consideră, de la Platon încoace (vezi placa de ceară, *Theaithetos*, 191c–e, 194c–195a, şi reminiscenţa-*columbarium*, *Theaitetos*, 197–198 şi *Philebos*, 34b), că deja senzaţia ne arată ce şi cum este ceva, iar în memorie (trecut) doar se păstrează. Dar cum se poate elabora ceva-ul în prezent altfel decât nemaifiind prezent?

Pentru ca să ştiu *ce* este ceva, trebuie să fie deja retenţia. Mă rog, astea le ştiu de 30 de ani. Dar: cum de se ordonează temporal în „memorie“, cum de memoria este temporal ordonată, după anterior–posterior? Pare evident, tocmai de asta trebuie întrebată această evidenţă.

Memoria este, deci, temporalizată. Pot să încurc datele, să le confund, să mă sclerozez, dar principiul rămâne: ceea ce „zace“ în memorie nu este depozit, ci e în ordine temporală.

Desigur, cunoştiinţele nu poartă data cu ele. Ştiu că Socrate a murit în 399 a. Chr. sau că 6 x 9 = 54, dar nu ştiu când s-au înscris acestea în memoria mea, fiindcă n-are nici o însemnătate când. Dar anii de liceu sunt înaintea celor universitari, cel puţin în cazul meu, şi pecetluiţi ca atare. Numai autobiografie? Nu, şi Ludovic al XIV-lea este undeva, cumva mai la stânga revoluţiei, şi Mircea mai la stânga lui Ştefan. Numai istoria? Să facem iarăşi deosebirea analogă ştiinţelor naturii şi istoriei? Nu, nu există o deosebire adevărată, este doar una de punct de vedere.

Dar întrebarea de bază nu este asta, ci cum de este anterior–posterior, sau: ce înseamnă ele?

La temelie stă raportarea la prezent: tot ce nu este prezent este anterior. Orice trecut este anterior prezentului, trecutul însuşi este trecut ca anterior prezentului. Tot aşa de bine se poate spune şi că trecutul este posterior prezentului: întâi trebuie să fie ceva prezent şi *apoi* trece în trecut. Trecutul ar fi deci un posterior care „devine“ anterior şi asta nu-i o joacă de-a cuvintele. Dar cum „devine“ el aşa?

Anteriorul devine posterior (prezentul devine trecut) şi posteriorul devine anterior (trecutul este în timp înaintea prezentului). Şi asta este evident, fiindcă vârâm o noţiune de timp necunoscută şi astfel nu ne pasă că e contradictoriu.

3 octombrie 1985

Trecutul este nemişcător. Această imobilitate şi nu faptul că ceva persistă stă la baza gândirii noastre conceptuale, la baza lui „aşa cum este“, care e de esenţa trecutului.

6 noiembrie 1985

Nimicul aparţine spaţiului (aşa-zisei „realităţi“, respectiv non-realului). În timp nu avem „nimic“.

25 noiembrie 1985

Structura tripartită a timpului şi omogenitatea spaţiului.

Timpul este alcătuit din trecut–prezent–viitor. Cât de mică însemnătate le-am da, tot sunt deosebite, pe când spaţiul este nu numai unul, ci şi omogen. Timpul ridică problema: cum este doar un timp, dar are trei părţi? Pe când spaţiul este simplu unul.

Şi în spaţiu avem un aici şi un acolo, un aproape–departe, dar deosebirea lor e relativă, nu funciară, în vreme ce la timp deosebirea dintre prezent şi trecut înseamnă o deosebire de fel de a fi.

Mărginind deocamdată deosebirea dintre spaţiu şi timp la deosebirea omogen şi structurat (tripartit) vin întrebările:

— ce înseamnă aici structură tripartită?

— de ce e tripartită?

— cum din tripartit se formează *unitarul*, timpul?

Poate e mai bine să ne întrebăm întâi cum e omogen spaţiul. Să zicem că, utilitar vorbind, înseamnă că pot face în spaţiu orice deosebiri, fără a strâmba ce gândesc că este spaţiul. Pot să iau orice punct de referinţă, orice coordonate şi să le schimb cum vreau. Pot adică să părăsesc firescul lui „aici e unde sunt şi restul e acolo“ şi să-mi închipui orice alt punct ca pe un aici, „faţă de care“ se determină celelalte puncte. Toate acestea nu numai că mi le îngăduie spaţiul, dar mai mult,

ele scot la iveală, de nu cumva sunt chiar obârşia, omogenitatea spaţiului, indiferenţa lui.

Asta înseamnă că spaţiul poate fi o abstracţiune, ori un transcendental (formă pură de *Anschauung*), ori nimic în afară de raporturi. Dar nu despre „natura“ spaţiului e vorba aici, ci doar de omogenitatea lui.

Şi timpul pot să-l iau ca omogen, într-o cronologie în care, de exemplu, anul 2000 (viitorul) e Đmo-gšnoj cu 1985 (prezentul) sau cu 1454 (trecutul), dar în acest caz ignor voit, abstractizez; timpul nu e indiferent la această abstractizare. Într-un fel relaţiile spaţiale (stabilite de mine) pot fi schimbate şi schimbate chiar între ele, fără să întâmpin confuzii de heterogenitate, dar cele temporale nu, şi *nu fiindcă timpul are un sens, ci fiindcă timpul are trei părţi*. Numai cu sensul pot construi o omogenitate temporală, dar cu tripartiţia nu.

Funciarul tripartiţiei a fost totdeauna simţit ca ceva ce trebuie învins. Unul din mijloace este „curgerea“ heracliteană, care şi ea omogenizează. Pe ea se grefează „sensul“ pentru a da măcar un sens deznădejdii relativizării ce e curgerea. „Totul curge“ este îmbrăţişarea sub un unic omogen a trecutului, prezentului şi viitorului, este abaterea gândului de la ele, căci ce a devenit trecutul–prezentul–viitorul înăuntrul curgerii? Nimic, ele nu mai există.

26 noiembrie 1985

Dar şi „structură“ tripartită e prea mult spus, fiindcă tripartiţia nu e originar structurată, ci doar conştiinţa o structurează ca „timp“. Deci „tripartiţie“ pur şi simplu.

Are tripartiţia vreun înţeles, ori e originar tripartiţie? Ceea ce cred că se poate reduce la: există o rădăcină comună (temporală, nu *bewußtseinsmäßig*[253]) a celor trei heterogeneităţi trecut–prezent–viitor? Oricum, tripartiţia îmi pare

a fi înaintea conştiinţei, fie şi numai pentru că – după Kant, de pildă – conştiinţa „sintetizează“ date temporale, care sunt deja, de vreme ce le sintetizează.

Dacă – aşa cum cred eu – cele trei (trecut, prezent, viitor) sunt funciar deosebite, adică sunt trei *Seinsarten*[254], atunci nu poate fi o rădăcină comună. Dar pe de altă parte, „timpul“ le este comun, ca şi conştiinţa. Dar timpul e tocmai o netezire a deosebirii celor trei, iar conştiinţa prelucrează posterior datele Trecutului, Prezentului, Viitorului.

Şi totuşi… Să fie doar vechea strădanie a minţii de a găsi peste tot obârşii comune pentru a spune că a înţeles ceva?

Dar mi-e limpede că prezentul este *Sein*-ul în fiind-ul lui, că trecutul este „aşa“-ul, care întemeiază ce şi cum este, adică „ceva“-ul, şi că viitorul este m¾ Ôn-ul fundamental.

Şi pentru că veni vorba de viitor: viitorul este o proiecţie, un œkstasij şi, dacă vrem, un œkstasij existenţial. Dar e o proiecţie a trecutului, a orizontului înţelegerii şi, ca atare, ceva secundar: proiecţia prin care îmi aparţine viitorul este totdeauna o acoperire a viitorului (în sensul că *sie überdeckt sich mit der Zukunft*[255]), şi anume acoperirea lui m¾ Ôn prin înţelegere, care este o proiectare a trecutului în ceea ce el reprezintă înţelegere a lumii. Faptic, tot ce se spune despre viitor este extrapolarea trecutului ridicat la rangul de înţelegere a lumii în „legitatea“ ei.

Mai este soluţia că rădăcina comună a Trecutului-Prezentului-Viitorului este un ™n ú[256], faţă de care nu le putem pricepe, dar aceasta nu e conştiinţa, ci, să zicem, viaţa, fiindcă viaţa este singura existenţă care *merge*, în înţelesul că trece de la sine, mai mult, că atât e viaţa: ceva ce merge de la sine (Platon, *Phaidros*, 246 a 1: m¾ ¥llo ti e□nai tÕ aÙtÕ ˜autÕ kinoàn À yuc»n[257]). Dar

spunând astfel cădem în comoda confuzie că timpul ar avea rădăcina în viaţa ca trecere (yuc»), iar viaţa – ca orice – este în timp.

9 decembrie 1985

CrÒnoj lšgetai pollacîj[258]: întâi (astăzi) e 1) timpul măsurat de ceas, adică e ora, ca prezent; apoi 2) e timpul ca măsură a mişcării – timpul instrumentelor de măsurat; 3) timpul astronomic şi microfizic (atomic), periodicitate; 4) timpul luat în conţinutul lui; 5) timpul ca durată, scurgere; 6) timpul ca împărţit în trecut–prezent–viitor; 7) timpul ca acel nu ştiu ce în care se întâmplă totul, infinit şi continuu.

16 decembrie 1985

O problemă pivot e cea a relaţiilor dintre timp şi conţinutul lui.

Ceea ce se petrece şi este e altceva decât timpul, dar este în timp. De înţeles cam tot aşa cum tot ce există, există undeva, adică în spaţiu, şi tot ceea ce este participă la existenţă. Dar cu asta n-am lămurit nimic, dimpotrivă, ne-am înfundat.

Relaţiile pot fi conturate prin extreme:

— timpul nu există fără conţinut (Aristotel, Leibniz), care e mişcare;

— timpul e cu totul altceva decât conţinutul său (Augustin, Kant);

— timpul e într-o anumită relaţie cu conţinutul, de exemplu este o dimensiune a lui;

— timpul este ancorat în temporalitate ca existenţial (Heidegger).

24 decembrie 1985

Mişcarea uneşte (cuprinde) în sine atât spaţiul, cât şi timpul. Ea presupune spaţiul, iar timpul cumva este mişcare (şi invers).

14 ianuarie 1986

Iniţial, evenimentele nu sunt gândite ca petrecându-se „în timp“, ci doar succesiv. Ne dăm seama doar de consecuţia lor, nu şi de raportarea la o formă (*eine Anschauungsform*[259]) care ar fi timpul. Grija „istoricilor“ arhaici era doar de a stabili succesiunea regilor, faraonilor etc. şi filiaţia lor, nu şi „când“ au fost. Cronologia vine după aceea, este o elaborare, iniţial era doar epeitologia[260]: a domnit X, *apoi* Y, *apoi* Z. Iar evenimentele se constituiau în dinastii, nu în epoci, [şi cu atât mai puţin] în „evoluţii“.

15 ianuarie 1986

Trecutul înseamnă, în primul rând, „aşa“, dar numai înăuntrul unei continuităţi, a unei sinteze a conştiinţei, adică „aşa“ înseamnă „aşa pentru cineva“.

Căci ce înseamnă „trecutul nu poate fi schimbat“? Care trecut şi pentru cine? Fiecare vede în felul lui trecutul. „Trecutul în sine“ este o abstracţie. Dar chiar la fiecare, trecutul se poate schimba dacă-ţi schimbi părerea despre ceva din trecut, de pildă că X m-a bârfit, dar aflu că nu X m-a bârfit, sau dacă cred că acum cinci ani am fost undeva şi mi se dovedeşte că am fost acum patru ani. Lipsuri de memorie sau informaţii şubrede, dar tocmai memoria e trecutul.

Ceea ce nu se poate schimba este „aşa“-ul. Orice a trecut este „într-un fel“, este „aşa“, chit că acest „aşa“ în cuprinsul său este felurit lămurit, fiindcă toate lămuririle se înscriu în acest „aşa“, adică cumva a fost ce a fost.

În prezent lucrurile nu sunt într-un fel, ci se petrec şi eu însumi sunt prins în această petrecere, exist. În trecut lucrurile nu mai există, dar se înfăţişează ca „aşa“, ca într-un fel.

Pare absurd să spui că în prezent, adică în existenţă, lucrurile nu sunt nicicum; totuşi, aşa

este. Orice „aşa“, şi cel scris de mine adineauri, este de la trecut citire.

Dar „aşa“-ul este totdeauna din prezent citire. „Aşa pentru cineva“ înseamnă:

1) *în prezent* mă întorc la ceva ce a fost şi care, prin însuşi faptul că a fost, mi se înfăţişează ca „aşa“, ca într-un fel;

2) prezentul din care mă întorc este *după* ce gândesc c-a fost;

3) înainte-le şi după-ul sunt oarecum legate într-o *synthesis* în conştiinţa mea.

Punctul 3 a fost descris de Kant cum nu se poate mai bine, iar punctul 1 a fost prins de Husserl parţial ca *Bewußtseinsmodifikation*.

Între acum, între ceea ce trăiesc în prezent, şi trecut nu este doar o deosebire cronologică, ci una de fel de existenţă.

Întoarcerea la trecut, fiind un act „liber“, nu e atât de grăitoare cât e venirea trecutului în prezent.

Trăiesc într-o lume care este „aşa“ cum este (oricum aş vedea acest „aşa“), fiindcă trecutul nu rămâne acolo în trecut (fiindcă însăşi noţiunea de „trecut“ este una a prezentului), ci vine în prezent, se substituie lui, îl transformă în liminar. În realitate, trăiesc într-o lume pentru că trecutul este „aşa“, adică pentru că spunând „ceea ce este, este în anumit fel“ spun „trecutul face existenţa“.

Aceasta a făcut ca Aristotel să spună că tÕ Ôn este oÙs…a, care este tocmai „aşa“-ul a orice. De atunci, întreaga gândire occidentală s-a conturat în „aşa“, iar a gândi a însemnat (şi înseamnă) „cum“, „în ce fel“.

La punctele 2 şi 3: Succesiunea şi sinteza sunt legate între ele. Nu există succesiune fără o conştiinţă care să sintetizeze şi nu este sinteză fără succesiune (ca diversitate). Succesiunea (în timp) înseamnă: mai multe în ordinea de înainte şi după, ceea ce ar fi cronologia originară, care este numai în trecut. Mai este însă o succesiune, pe care o simt (fui!) şi-mi pare că ea face să fie şi cea de

adineauri. Este trecerea. În trecut pot statornici o ordine serială, dar succesiunea propriu-zisă e trecerea.

17 ianuarie 1986

În această trecere sunt însă două permanenţe: una a ceea ce se cheamă „conştiinţa“ mea, iar cealaltă a lui „acum“. Sinteza conştiinţei a fost îndelung analizată de la Kant şi Descartes încoace. Permanenţa lui „acum“ ca *beispielend*[261] este pomenită de Hegel la începutul *Fenomenologiei spiritului* şi, fireşte, de Aristotel în *Fizica*, D 10–14.

Dar conştiinţa este legată de acum, în sensul că orice conştiinţă pare să se petreacă în acum. De obicei, chiar conştiinţa lui acum este luată drept conştiinţa pur şi simplu, adică acum-ul existenţial este redus la momentul de „acum“, implicat în orice conştiinţă. Acum-ul gândit e mai totdeauna conştiinţa lui acum.

Am în egală măsură conştiinţa lui acum şi conştiinţa trecerii. Nu că ceva trece în trecut, ci că „trece“ pur şi simplu, că trece oarecum chiar acum-ul sau, tăios spus, că acum-ul este totodată şi o stare şi o trecere.

Aici începe să fie anevoios, fiindcă nu putem gândi că gândim contradictoriu. Preferăm să gândim acum-ul ca necontenit repetat, ca un fel de discret ce tinde spre continuu. Mai este şi soluţia de a gândi acum-ul ca *staccato* în ce priveşte ceea ce vine din afara noastră, şi *legato* în ceea ce priveşte lăuntricul conştiinţei; dar, pe de o parte, totul pe lume pare în trecere, iar pe de altă parte, eul cu pulsurile sale pare a fi tocmai *staccato*-ul clasic (discretul).

Apoi mai obişnuim să gândim acum-ul însuşi în dublu sens: pe de o parte, ca punctul ascuţit al existenţei, succesiv repetat, şi altul, pe de altă parte, ca „noţiunea“ de acum, generală pentru toate acumurile concrete, ceea ce ar însemna că toate

acum-urile au ceva comun, şi anume că tuturor le putem spune „acum“ în sens existenţial. Dar asta înseamnă că, în fondul ei, existenţa (*Sein*) se reduce la temporalitatea lui acum, fiindcă astfel înţeles acum-ul (ca „noţiunea“ de „acum“) este identic cu existenţa, sau, mai aproape, existenţa nu poate fi decât totalitatea acum-urilor, fiindcă orice existenţă este cândva.

20 ianuarie 1986

Conştiinţa are două înţelesuri:

1) raportare la mine; momentul Descartes.

2) reprezentare (*Vorstellung*); momentul Kant

Raportarea la mine este – cum a observat Kant – creatoare de ordine în diversitate. Dacă ne descotorosim de terminologia kantiană, putem spune că atât diversitatea în spaţiu, cât şi cea în timp nu pot fi concepute (şi percepute) de om decât [ca] deja ordonate. Orice spaţiu pe care îl văd este încadrat deja în vederea mea şi, ca atare, are ramă şi trei dimensiuni. Orice este în timp îl văd, percep, ca o succesiune ordonată după prÒteron-Ûsteron. Nu stabilesc un „înainte“ şi un „după“ fiindcă am noţiunea de cronologie, ci pot să alcătuiesc o cronologie fiindcă orice succesiune temporală este pentru mine un „înainte“ şi un „după“, adică este ordonată pe acest criteriu. (*Zeitfolge*[262], spune Kant, nota [de subsol] la *Kritik*, A 37, B 54).

Kant însuşi (A 20) defineşte forma (*der Anschauung*[263]) ca o ordine: „... dasjenige aber, welches macht, daß das Mannigfaltige der Erscheinung, in gewissen Verhältnissen geordnet, *angeschauet wird*, nenne ich die *Form* der Erscheinung. Da das, worinnen sich die Empfindungen allein ordnen, und in gewisser Form gestellet werden können...“[264] Dar pentru Kant momentul raportării la sine nu este luat în seamă, ci numai acela al reprezentării. De aceea, el

spune (A 33, B 50) în „Estetica transcendentală“, § 6, punctul B: „Die Zeit ist nichts anders, als die Form des inneren Sinnes, d.i. des Anschauens unserer selbst und unsers innern Zustandes“[265], iar în § 7 „Erläuterung“ (numai în ediţia a doua), în nota de subsol: „Ich kann zwar sagen: meine Vorstellungen folgen einander; aber das heißt nur, wir sind uns ihrer, als in einer Zeitfolge, d.i. nach der Form des innern Sinnes, bewußt.“[266]

Nu trebuie uitat însă că vorbeşte despre „timp“, nu despre „acum“. „Acum“-ul este înţeles de Kant numai ca *Vorstellung als absolute Einheit*[267] („Von der Synthesis der Apprehension in der Anschauung“[268], A 99): „denn, als in einem Augenblick enthalten, kann jede Vorstellung niemals etwas anderes, als absolute Einheit sein.“[269]

Desigur, Kant are dreptate că trecerea nu poate fi prinsă decât printr-o *Synthesis des Mannigfaltigen*[270], care este „eine Handlung“[271] (*ibid.*), dar nu trecerea *qua* trecere, ci ceea ce se petrece, adică trecutul.

21 ianuarie 1986

Trecerea ca trecere este tot atât de clipitoare (momentuală) ca acum-ul, fiindcă acum-ul trece, adică (cum spuneam) acum-ul este totodată o stare şi o trecere. Ceea ce, de altfel, reiese din atenţie, care este tocmai aţintirea acum-ului ca stare, ca „acum“, adică în afară de concentrarea asupra a ceva, atenţia ascute oarecum acum-ul. În neatenţie, dimpotrivă, iese la iveala trecerea: nu bag de seamă ce-i în juru-mi, nu mă gândesc la nimic, *stau* în trecerea timpului.

22 ianuarie 1986

Gradul de abstracţie la care a ajuns Platon cu privire la timp nu a mai fost atins de nimeni până acum. Pentru Platon întrebarea era: ce înţeles are

timpul? Pentru Aristotel întrebarea era: ce este timpul? Cea aristotelică era atât de firească, încât de atunci nu s-a mai ieşit din limitele ei. Încă la Augustin este la fel pusă; la fel şi la Husserl în ce priveşte „ce *este*“-ul, restul e kantian; Kant a redus-o la o problemă a conştiinţei, şi de atunci avem separate problema lui *real time* şi cea a timpului lăuntric, vezi chiar opuse la Bergson. La Aristotel, timpul devine (în *Categorii*) un posÒn[272] şi astfel este tratat şi în *Fizica*, deşi Aristotel a văzut şi caracterul „lăuntric“ al timpului.

Platonicienii şi neoplatonicienii – care trebuie cercetaţi totuşi de oricine vrea să înţeleagă timpul – au păstrat problema platonică, nu şi amploarea ei, iar pe Aristotel nu-l puteau ignora.

24 ianuarie 1986

Acum-ul pare atât o stare, cât şi o mişcare, de unde aporia. Este elementar însă (ceea ce înseamnă că ştiu demult) că trecerea nu este o mişcare, în înţelesul obişnuit, ci ceea ce face cu putinţă orice mişcare. Acum-ul nu e un instantaneu fotografic, ci e trecerea prinsă în *Sein*. Din acest punct de vedere, *Sein*-ul poate fi definit ca acum-ul în trecere.

27 ianuarie 1986

Problema mea este, de fapt, cea a rădăcinii comune a spaţiului şi a timpului.

8 februarie 1986

Vădite despre precaritatea existenţei

Existenţa este precară fiindcă:

1) e temporală;

2) e temporară (*Sein-zum-Tode*[273]);

3) are înscrisă în viaţă nefiabilitatea-i;

4) poate pieri în orice clipă.

Despre punctul 4

E de mult cal de bătaie („Sabia lui Damocles“ etc.). Dar primejdia continuă este *acoperită* de viaţă. Moartea prin accident e un accident, dar nu ştiu încă ce-i aia. Nici o trăire momentan intensă (intenţionat), nici o „gândire despre“ nu primeşte cu adevărat această realitate, fiindcă ea este *contrastul*, e opoziţia însăşi cu totul.

Mai întâi e negatul, nimicirea (*l'anéantissement*) conştiinţei, a *Selbstheit*-ului[274]. Tot ce trăiesc, gândesc etc. este *ergo sum* şi totul e nimicit prin moartea survenită. Zădărnicia constă în *Sinnlosigkeit*[275] a tot ce sunt, adică în alăturarea permanentă între *sinngebendes Verstehen*[276] şi *Sinnlosigkeit* a aceluiaşi.

Totodată trăiesc un *existentiales Verstehen*[277] şi o *Sinnlosigkeit*. Deoarece ortodox nu pot gândi contradictoriu, acopăr *die Sinnlosigkeit*, o ignor. Cum? Simplu, o ignor. Ignoranţa aceasta nu e una oarecare, ci e ceea ce stă dedesubt toată vremea şi face ca tot ce sunt să capete caracterul de „cu toate că“ (de *trotzdem*).

O ignor într-atâta încât mă surprinde. O ignor într-atât încât fac şi trăiesc ca şi când n-ar exista. Această purtare e tot atât de absurdă pe cât [e] de răspândită, şi tot atât de absurd ar fi şi să mă gândesc toată vremea că aş putea muri în orice clipă.

24 februarie 1986

Trecutul îl avem ca o adunare a timpului petrecut (ca un *summing up*), deci ca o contrazicere a timpului real desfăşurat. Nu e numai sinteza în care se adună amintirile ca ale mele, ca raportate la conştiinţă, ci şi un fel de strângere într-unul a desfăşurării, adică a temporalităţii.

23 iunie 1986

Trecut şi teatru.

Timpul ca desfăşurare după – printre alţii – Seneca: „Volvitur tempus rata quidem lege, sed per obscurum“[278] (Scrisoarea 101 către Luciliu)

15 septembrie 1986

Măsurarea timpului se reduce metodic (ca orice măsurare) la inegalitate şi numărare.

30 octombrie 1986

Trecutul este totdeauna o interpretare. De pildă, văd trei coloane în Grecia şi le interpretez ca resturi, ruine ale unui templu (şi *sunt* ruine ale unui templu), dar ceea ce văd sunt pur şi simplu trei coloane, iar ceea ce au fost (coloanele templului) este interpretare. La fel când, în mine, atribui *acum* unui ceva caracterul de trecut, îl interpretez oarecum. Parcă nu acelaşi lucru se întâmplă cu mişcarea. Cum am mai spus în acest caiet, ceva este şi ceea ce este, dar este şi trecutul lui.

Şi atunci trecutul este pe de o parte urme (resturi, ruine, supravieţuiri, anacronisme) şi, pe de altă parte, actual ca trecut încorporat. Vreau să spun că, de pildă, cicatricea este o urmă pe obraz, dar obrazul cuiva, îmbătrânit în tot ce e el (creţuri, structura pielii, lax-ul muşchilor etc.), este actualul lui (şi bătrâneţea nu poate fi lichidată ca „urmă“, fiind o etapă a vieţii).

Fireşte, am putea gândi că una e din afară (cauza), alta e dinăuntru, dar nu rezolvăm nimic, fiindcă e în afara problemei, care e: în *orice*, am o actualitate în care trecutul e prezent, ceea ce este totodată o banalitate şi o absurditate. Banalitate e să spui că trecutul influenţează, determină, într-o măsură sau alta, prezentul. Absurditate e să spui că prezentul este trecut. E mai clar dacă spun că dificultatea reiese la trecerea de la „trecutul este prezent“ (*in extremis* are un sens) la „prezentul este trecutul“ (care pare absurd). Aşadar, pot să am actual ceva şi acel ceva să-mi apară altfel dacă îl

interpretez prin trecutul lui. Să zicem că sunt pe o insulă în Pacific. Văd solul, vegetaţia etc. dar ca geolog constat că insula e de natură vulcanică, adică înainte, cândva, a erupt un vulcan suboceanic şi rezultatul e insula, sau, altfel spus: insula este (şi nu este decât) rezultatul unei erupţii vulcanice. Sau: pentru un tânăr de 18 ani, obrazul unui bătrân e pur şi simplu obrazul unui bătrân. Pentru un ştiutor, el este rezultatul vieţii (trecutului) bătrânului: câte necazuri a avut, ce greu a dus-o, că suferă de rinichi, că a fost băutor, fumător etc. E limpede: unul vede numai prezentul, celălalt vede trecutul în prezent. Ceea ce, tradiţional, înseamnă că explică prezentul prin trecut, că ştie cauza. „A şti“ ca „a şti cauza“ a fost arătat de Aristotel în repetate rânduri (*Metafizica*, A 1 şi 2, *Analiticele Secunde*, II 1–10 etc.), iar legătura o concepe ca o dualitate (*cf.* e„j ¢riqmÕn qšntej, *Analiticele Secunde*, II 1, 89 b 25), iar din răspunsul la întrebarea diÒti[279] purcede ¢pÒdeixij, „demonstraţia“, adică întreaga ştiinţă (occidentală).

Avem un dublu proces:

a) prezentul, actualul, cum se înfăţişează, este privit ca un izvor de indicii, semne, despre trecutul său (devine un interpretabil);

b) am aflat trecutul (cauza) şi substitui trecutul prezentului, adică văd actualul în lumina trecutului.

Aşa s-a născut geologia ştiinţifică, de pildă: cândva, un francez, uitându-se şi uitându-se la peretele unui deal dezvelit prin exploatare, a înţeles că straturile reprezintă straturi istorice, adică etapele trecute de aşezare, în succesiunea lor istorică. Natura rocilor i-a indicat ce s-a întâmplat de-a lungul vremurilor, iar după aceea *aşa* a văzut dealul. Aici nu interesează, însă, problema ştiinţei, ci cea a trecut–prezentului. Reluând deci: ceea ce este (adică actual) orice ceva – este, în orice caz, cel puţin o întâlnire între prezentul şi trecutul

acelui ceva. Cum se poate gândi însă o întâlnire între două ce se exclud? Ar însemna că trecutul, care se defineşte ca ceea ce *nu mai* este, să devină tocmai ceea ce *mai este*, adică contrariul său. Problema pare greşit pusă, fiindcă se desparte radical trecutul de prezent, hipostaziindu-se ambele (ceea ce e subiectiv) şi căzându-se astfel în aporii imaginare, fiindcă se ignoră continuitatea timpului. Dar „continuitatea timpului“ prespune că ştim ce e timpul şi ştim şi ce e continuitatea, ceea ce e departe de a fi aşa, fie numai fiindcă orice continuitate a timpului presupune un prÒteron şi Ûsteron, deci un moment considerat (şi considerarea e act-ualizare) şi un moment anterior, deci presupune ca dat tocmai problema.

Oricum ar fi, prezenţa trecutului în actual (ca să nu zic „prezenţa trecutului“) zdruncină despărţirea netă între trecut şi prezent. Dar trecutul oricum nu este decât în prezent. Când îmi amintesc, o fac în prezent, am o *Bewußtseinsmodifikation*: în prezent îmi amintesc, sunt acum, amintindu-mi. Ceea ce totuşi înseamnă că sunt acum altundeva. Dar pot fi altundeva şi în viitor şi în imaginaţie. Aşa e, dar asta intră în îndreptarea, voită ori nu, a atenţiei înspre… în amintire îmi îndrept atenţia spre trecut şi astfel prezentul meu actual are drept conţinut un trecut. La fel cu viitorul, imaginaţia. Dar îndreptarea conştiinţei intră în alt mănunchi de probleme.

Aici este vorba că în conţinutul prezentului (ceva ce privesc acum) deosebesc un prezent *şi* un semn al trecutului. O pildă banală: văd o cunoştinţă cu capul bandajat. Fireşte, îl întreb: ce-ai păţit? (perfectul compus). Bandajul îl interpretez ca semn al unei păţanii trecute a lui, deşi aş putea să văd doar că aşa e el.

Am putea folosi deosebirea dintre cauze din afară şi cauze dinăuntru (v. p. 214), adică extrinseci şi intrinseci. Cicatricea indică o rană, iar rana un accident, venit deci din afară, contra

voinţei mele, din împrejurări. Pe când ceea ce nu indică trecutul este ceea ce *este* acel ceva: un câine, un copac. De pildă, un copac crescut înclinat indică un obstacol în creşterea lui dreaptă (proces trecut), deci un semn al trecutului, dar el tot copac rămâne fiindcă *este* copac, indiferent de trecut. Deosebirea ne poate ajuta în multe cazuri, dar graniţele, uneori, se încurcă. De pildă, un copac bătrân *e* bătrân (indică trecutul) din sinea sa, nu din cauze exterioare, fiindcă orice vietate îmbătrâneşte firesc.

Să deduc că în orice ceva e un amestec de prezent şi trecut şi că cu cât în acel ceva s-au adunat mai multe în trecut (cu cât s-a adunat mai mult „timp"), cu atât mai multe indicii de trecut am, cu atât ceva-ul e mai mult *trecut*?

Dar ca să interpretez ceva ca un semn al trecutului trebuie să „ştiu": să ştiu că cicatricea e urma unei răni şi că rana e efectul unei lovituri. Cândva am dobândit această cunoştinţă, care atunci a fost doar prezent. Am văzut sau simţit o lovitură, apoi [am văzut] rana pricinuită şi cum se vindecă în cicatrice. Am văzut un şir de fapte, am stabilit o legătură cauzală între ele, am reţinut-o şi acum (în interpretarea ca semn al trecutului) fac calea inversă, de la efect la cauză, şi îmi spun că, dacă are o cicatrice, e fiindcă a avut o rană, pricinuită de o lovitură – că asta i s-a întâmplat, de e acum aşa cum e.

Ceea ce înseamnă că ştiinţa (cunoştinţele) implică:

1) o situare a ce se întâmplă în planul lui „aşa este" (deci aşa va şi fi);

2) o reţinere (retenţie) a lui cum este;

3) o reamintire a ceea ce a fost;

4) o re-vedere a ceea ce e prin prisma re-cunoaşterii.

Aşadar, ceea ce văd, simt, iau la cunoştinţă e în bună parte nu o vedere, ci o revedere. Sunt întotdeauna într-o lume care e cumva şi în parte

ştiu cum este şi aşa o văd. Or, acest aspect se întemeiază pe trecut, este posibil numai datorită unor caractere care aparţin esenţei trecutului, şi în primul rând că numai în trecut ceva poate fi „aşa“. Orice fel de „aşa“ (şi orice ceva e aşa cum este) implică trecutul.

7 noiembrie 1986

Până la 50 şi ceva de ani trăieşti într-o viaţă (timp) repetitivă; de abia după aceea afli că şi propria-ţi viaţă este o istorie.

10 noiembrie 1986

Despre cvadrupla rădăcină a trecutului la care tocmai m-am referit.

Despre punctul 2: reţinerea trecutului. Suntem atât de obişnuiţi cu reţinerea trecutului, încât nu ne punem întrebarea cum este posibil ca ceea ce nu mai este să fie totuşi cumva. Gânditorii în trecut s-au preocupat de modul memorizării (ceara lui Platon şi Descartes etc.), nu de faptul ei. Mnemosyne era o titanidă deci, oarecum, divină şi însăşi Mneme era divinizată, ceea ce arată mirarea şi respectul faţă de neînţelesul memoriei. Dar nu ne întrebăm: cum se poate ca ceea ce tocmai nu (mai) este, să fie? Analog cu: cum se poate ca ceea ce nu este (încă), să fie? E o contradicţie pe care nu o putem îndepărta pur şi simplu prin deosebirile de sens ale lui „este“, pentru că trecutul este tocmai negarea existenţei: în trecut trec toate; orice categorie (calitate, cantitate etc.) este „depozitată“ în trecut, doar că totul este afectat de *nu este* (nu mai este). Trecutul este negarea existenţei, nu a lui ce şi cum este ceva. Vreau să spun că orice se „depozitează“ *ştiu* că nu mai este, că are caracterul lui „nu mai este“, pur şi simplu fiindcă e trecut şi indiferent dacă acum mai este la fel ori nu. Deci, trecutul e „prin definiţie“ ceea ce nu mai este, în care „nu“ se referă tocmai la existenţă şi numai la existenţă. Orice trecut este în zona non-existenţei

ca atare, asta îl caracterizează, aşa se defineşte el. Când îmi amintesc de camera mea de copil sau de camera mea de acum şi de ieri, nu implic nicidecum dacă s-au schimbat ori nu, ci însuşi „atunci“ sau „ieri“ implică pe „nu (mai) există“. Vorbirea ne induce în eroare. Spun nu *mai* există, ca şi în alte limbi (*plus, mehr, more, più*). Particula comparativă vine din ideea schimbării: „nu mai este“ înseamnă este altfel, n-a persistat; iar ceea ce persistă „mai este“. „Nu mai vreau“ înseamnă că am vrut până adineauri, dar s-a schimbat, vrerea n-a persistat. „Mai“ indică durata, ceea ce se adaugă în fiecare clipă ce trece în per-manenţa a ceva. „Mai plouă“ înseamnă „continuă să plouă“, iar „nu mai plouă“ înseamnă că a stat ploaia dinainte. Dar trecutul nu arată, *qua* trecut, o schimbare, nu se referă la o persistenţă, ci este pur şi simplu ceva ce ştiu că nu mai este. Altfel, ne învârtim în cerc. Şi totuşi trecutul există, cine l-ar putea tăgădui?

Dar cum poate exista ceea ce este însăşi negarea existenţei? Zicem că în trecut se păstrează ceea ce a existat. Evident că ceea ce nu se păstrează este însăşi existenţa. În realitate ar trebui să spunem că în locul existenţei a apărut „aşa“-ul, „cum“-ul. Ceea ce se păstrează este aşa cum a fost, este însuşi „aşa cum“-ul. Or, tocmai „păstrarea“ este problema. Este o deosebire între faptul anatomo-fiziologic al păstrării (înregistrare de conexiuni neuronale sau mai ştiu eu ce), care este explicabil ştiinţific şi faptul că ştii că se păstrează, că este un disponibil al tău. „Păstrarea“ este o imagine, o metaforă.

11 noiembrie 1986

Orice păstrare, continuitate, permanenţă este posibilă fiindcă există trecutul ca rămânere. Trecutul implică mărturie (*Bewußtseinssynthese*[280]) şi rămânere.

12 noiembrie 1986

„Explicaţia ştiinţifică“ este încă de la Aristotel (cel puţin) o explicaţie de la trecut încoace: ¢rc», a„t…a, stoice‹on (*Analiticele Secunde* I, 2, 71 b 9–13 şi II, 11, 94 a 20). Nici Istoria nu a fost altfel înţeleasă decât ca izvor de învăţăminte. Trecutul (*qua* trecut) este baza cunoştinţelor.

15 noiembrie 1986

Referitor la nota din 11 noiembrie: trebuie deosebită mişcarea de succesiune.

Mişcarea este o deplasare (de-plasare), *pur spaţială* (este greu de conceput). Succesiunea este temporală, adică implică conştiinţa (rămânere). Orice succesiune implică un prÒteron şi un Ûsteron, cel puţin, şi anume ca legate, în ordinea lor, deci ca o sinteză, care, la rândul ei, implică o rămânere: prÒteron-ul *rămâne* pentru ca Ûsteron-ul să fie conceput ca atare. Am un prÒteron care este rămânere, un Ûsteron care ar fi acum-ul considerat şi legarea lor într-o succesiune, adică o ordine unidirecţională. Nu există propriu-zis succesiune fără rămânere, fără „memorie“. Dar, pe de altă parte, nu există nici rămânere fără succesiune. Am fi înclinaţi să credem, bergsonian, că succesiunea, sub forma de durată pură, este primordială, dar şi durata implică memorie, fiindcă durata e – oricum o sucim – o succesiune de acum-uri concepute nepunctual, o continuitate, iar continuitatea temporală implică memorie. Deja pentru Aristotel mişcarea – şi for£ şi durata sufletească – era sunecšj. Ba pentru Aristotel mişcarea era încă un sunecšj nedescompus în puncte temporale, era un tot, o „perioadă“ de timp, fundamental ¢-ous…a, ne-substanţială, cum este o zi, o bătălie, Olimpiada.

28 noiembrie 1986

Referitor la memorie (rămânere). În fond, îmi pare că s-ar putea pleca de la afirmaţia că rămânerea (memoria) nu *există*, în sensul fizic *qua*

rămânere; că memoria, ca existent, e altceva decât este.

19 ianuarie 1987

De vreme ce toate noţiunile despre *Washeit* la greci sunt din trecut (e□doj, „dša, morf», fÚsij, gšnoj), perpetuate în Evul Mediu (*idea*, *forma*, *natura*, *genus*, *species*) înseamnă că tot ce se referă la *essentia* poartă pecetea trecutului. Unele indică limpede venirea trecutului în prezent: fÚsij, gšnoj. Pecetea reiese şi din originea lui *actualitas*, de la *actus*. Fiindcă trecutul este prin definiţie non-existenţă, tot ce priveşte esenţa, natura, „aşa“-ul sunt străine de existenţă („res existens, ut existens, non collocatur in aliquo praedicamento“[281], în Suárez, *Disputationes metaphysicae*, disp. XXXI, Sect. VII, 4, şi Kant, „*Sein* ist offenbar kein reales Prädikat“[282], iar Toma, *Summa theologica*, I, qu. III, art. IV: „esse est actualitas omnis formae vel naturae“[283]), iar ce vedem, auzim etc. este trecutul sau, în orice caz, prin trecut. Ceea ce înseamnă că *Selbstbezogenheit*[284] (A = A), care alcătuieşte orice *ens*, este o relaţie între retenţie (trecut) şi prezent, *nu* o relaţie de identitate (concomitenţă). (Oricum, senzorial, am nevoie de o minimă persistenţă ca să pot „identifica“ ceva.)

30 ianuarie 1987

Trecutul ni se înfăţişează deci ca o „rămânere“ (întipărită în memorie sau atârnată în retenţia imediată ori amândouă), dar de vreau s-o gândesc mă izbesc de ea ca de un zid.

20 august 1987

Care este baza temporală a aşa-zisei *Gleichförmigkeit des Naturlaufes*[285]?

10 decembrie 1987

Viitorul

„Ce este viitorul?“ ar fi o întrebare fără rost, pentru că toată lumea ştie ce este: să zicem „ce încă nu este“ sau „ce o să fie“. Dar de unde scot că ceva o să fie? Şi – mai simplu – că „o să fie“ există? Viitorul este luat ca dat şi se trece la întrebarea „cum o să fie viitorul?“, la predicţie. Sau se determină descriptiv, ca *Ekstasis*[286] (Heidegger). Peste tot domină *ce* o să fie. Dar întrebarea mea este cum e cu putinţă viitorul? Este atât de de la sine înţeles, încât se pare că te loveşti de o limită în care întrebarea este fără sens, adică nu se poate merge cu întrebările până acolo. Cum însă de la sine înţelesul este domeniul gândirii gânditorului, dacă îţi pui întrebarea de mai sus, dintr-o dată viitorul apare ca ceva paradoxal, ca ceva cu totul de neînţeles. Este destul să te întrebi ca să sari din „de la sine înţeles“ în „de neînţeles“.

Întrebarea despre viitor nu este similară celei despre trecut. Trecutul ca „ceva ce nu mai este“ poartă în sine existenţa care a fost şi ni se înfăţişează ca doar păstrat. Oarecum e tot existenţa aceea, dar ne-prezentată. Şi apoi se dovedeşte fiziologic şi anatomic. Şi apoi şi computerele au sau pot să aibă memorie. Cu viitorul nu este la fel. Doar cu predicţia, care izvorăşte din trecut, din informaţie şi presupune viitorul ca un dat. Dar viitorul, el însuşi, ca atare? Nu avem nici o bază ca să putem afirma aşa ceva ca viitorul, adică nimic nu ne îndreptăţeşte să spunem că există aşa ceva ca viitorul.

Trecutul ne este dat, viitorul este tocmai ceea ce nu ne este dat. Trecutul are o structură (retenţie, amintire), este disponibil (pot să chem o amintire când vreau şi ştiu că „aşa a fost“) şi o cronologie exactă (în mod ideal). Viitorul nu are nici unul din atributele acestea. Eu pot să-l „umplu“ cu predicţii, preziceri, imaginaţii, care toate sunt pe baza trecutului, adică proiecţii, extrapolări făcute din informaţiile trecutului şi întemeiate pe „legitate“,

dacă sunt ştiinţifice. Ele spun [ceva] despre conţinutul viitorului, nu despre natura lui.

Explicaţiile plauzibile pe care le cunosc sunt ale lui Leibniz despre tendinţa (*Streben*) monadei, dar se referă la *trecerea* de la un moment la altul, la succesiune şi nu la viitor, şi a lui Heidegger, al cărui *Entwurf* nu este decât un alt cuvânt pentru viitorul lăuntric.

21 decembrie 1987

Ştiinţa se îndeletniceşte cu viitorul în predicţie, în care prepoziţia „pre-“ reprezintă şi presupune viitorul. În predicţie afirmăm:

1) viitorul ca *dat*;

2) ceva despre *conţinutul* viitorului, întocmai ca la trecut;

3) viitorul este înăuntrul unui „timp“, înţeles omogen, în care deosebirile sunt între anterior şi posterior, nu între trecut–prezent–viitor.

Dar viitorul este prin însuşi înţelesul său ceea ce nu ne este dat. Şi atunci, spus paradoxal, viitorul este un dat care nu ne este dat. Sau: viitorul într-un fel ne e dat, într-altul nu ne este dat, ca să imit formularea aristotelică despre infinit (*Fizica*, G 6, 206 a 13–14).

Putem păstra deosebirea dintre viitor ca atare şi conţinutul lui sau viitorul este numai conţinutul lui? De ar fi numai conţinutul, s-ar şterge deosebirile dintre trecut şi viitor şi am cădea în timpul omogen, fiindcă şi trecutul şi viitorul le înţelegem ca având un conţinut, dar le înţelegem cu totul diferit. Ar rămâne numai temporalitatea abstractă.

4) pentru ca o predicţie să fie justă, verificată, ea trebuie să se real-izeze, adică să vină în prezent, deci implică o *aşteptare* († aşteptarea implicând şi ea viitorul †). În schimb, ea nu implică decât o aşteptare şi pot să-mi creez toate condiţiile ca verificarea să fie exactă. Pentru trecut e altfel: nu am ce aştepta, trecutul nu se schimbă, acolo totul

se mărgineşte la o verificare de alt gen, şi anume informativă: pot să confrunt datele, să caut noi izvoare de date, să interpretez. Sigur că şi viitorul poate „verifica“ ipoteze false, adică se pot prevedea unele lucruri prin metode inadecvate, ca la prezicători de pildă, dar deosebirea rămâne esenţială. De aceea, într-un fel, predicţia este mai certă decât retrodicţia. Desigur, mai trebuie să ţinem seama şi de posibil-necesar, ca Aristotel în *Despre interpretare*, 9 şi urm., dar ne îndepărtăm prea mult. Toate acestea nu lămuresc viitorul propriu-zis. Dar ce înseamnă că este un dat care nu ne este dat?

1) înseamnă că nu pot să-l aduc în prezent în acelaşi fel ca trecutul. Pot să scot din memorie o amintire oarecare, teoretic, când vreau, şi ea să fie „aşa cum a fost“, mai mult sau mai puţin exact, după cât de bună memorie am. Dispun, deci, de trecut. De viitor tocmai că nu dispun (dacă nu prin voinţă).

2) „Viitorul nu ne e dat“ este o negaţie. Ce neg? Neg că ştiu viitorul, neg că nu-l am „înmagazinat“ în mine, ca trecutul? Desigur, nu neg viitorul însuşi. Aşadar, viitorul nu ne este dat în conţinutul lui, dar ne este dat *qua* viitor.

3) înseamnă că fiinţa noastră este prinsă într-o mare neomogenitate temporală, ireductibilă, între trecut, prezent şi viitor.

4) înseamnă că, dacă trecutul ne e dat atât în conţinutul lui (cel puţin subiectiv), cât şi anatomic (cel puţin la nivel individual), viitorul nu ne e „dat“ nici în conţinutul lui (cu evidenţa trecutului), nici în vreun alt fel. Adică, dacă felul de a funcţiona al trecutului îl putem sau o să-l putem cunoaşte, cel al viitorului este de neînţeles.

5) Toate afirmaţiile despre viitor se fac, ştiut sau nu, de la trecut încolo. Prezicerile, predicţiile, *Entwurf*-urile ori *Entschlossenheit*[287]-urile sunt proiectări într-un viitor luat ca *dat*.

6) Acest paradox al viitorului este acoperit de milenii, fiindcă se pleacă de la timp şi nu de la ipostazele lui. Timpul se consideră alcătuit din trecut–prezent–viitor, ca subîmpărţiri „subiective“ ale unui timp omogen în formalitatea sa. De aceea, Kant, de pildă, nu vorbeşte despre viitor.

23 decembrie 1987

Dacă viitorul este de la sine înţeles şi totuşi nu pot să-l înţeleg, ar însemna că este în noi ceva ce nu putem înţelege şi pe care totuşi îl folosim zilnic ca de la sine înţeles şi ocupă un loc primordial în viaţa noastră şi nu numai în ea. Toată problema determinismului şi a libertăţii au rost numai în lumina determinării viitorului şi presupunând viitorul; asta doar ca exemplu.

Această acoperire a problemei viitorului ca atare apare limpede la Husserl, de pildă, cu toată analiza lui pătrunzătoare. Husserl tratează viitorul cu totul *nebensächlich*[288], în *Zeitbewußtsein* fiindu-i dedicat în total doar o pagină – în două locuri (pp. 377 şi 457) şi şi acolo legat de *Phantasie*[289] şi *Erwartung*[290] sau de *intentionales Zeitbewußtsein*[291]. De reţinut este doar o paranteză de câteva cuvinte la p. 457: „Bestimmt ist nur, daß überhaupt etwas kommen wird.“[292] Apoi se rezumă – leibnizian – la trecere „ca la ceva originar“: „...eine originäre Intention von Jetzt zu Jetzt geht. [...] Der Blick des Jetzt auf das neue Jetzt, dieser Übergang, ist aber etwas Originäres, das künftigen Erfahrungsintentionen erst den Weg ebnet“[293] (p. 458).

Aşadar, viitorul izvorăşte din intenţionalitatea cuprinsă în „acum“-ul conceput ca trecere de la un acum la altul şi care netezeşte drumul spre viitorul larg („protentionaler Hof“[294], p. 457). Dar la p. 377, Husserl înţelege viitorul tot din trecut, deci în conţinutul lui: „Auf die Erscheinung des

Momentangedächtnisses gestützt, bildet die Phantasie die Vorstellungen der Zukunft [...]“.[295]

Atât despre viitor – să zicem două pagini – într-o carte fundamentală despre timp. La Heidegger (în *Fiinţă şi timp*) viitorul are un rol preponderent, dar şi aici legat de *Entschlossenheit*[296] (cu fond de „libertate“ ca *Grund*[297]) şi de *echtes* şi *unechtes Dasein*[298].

24 decembrie 1987

Între conţinutul viitorului (prezicere, predicţie) şi viitorul ca viitor, se situează tensiunea cea mare între viitorul general şi cel propriu.

Dasein ca *Sein zum Tode* nu este esenţial, fiindcă tinerii nu-l au decât abstract, pentru ei moartea este un accident, nu ceva în firea vieţii şi certitudinea propriei morţi ocupă un loc neînsemnat. Dar conştiinţa că ai să mori vine cu încetul şi progresează continuu, până la a deveni o certitudine prezentă, când propria-ţi viaţă se ţese ca viaţă şi moarte laolaltă. Ea este un viitor cert. Orizontul viitorului *meu* are o *limită* certă. Finitudinea aceasta nu este de ordinul neputinţei sau al remediabilului, ci de ordinul ineluctabilului. Dar, totodată, ea se încadrează în alt viitor, poate şi el limitat (dar numai poate) – în orice caz, un viitor cu alt orizont, care mă depăşeşte esenţial şi înăuntrul căruia evoluează viitorul meu. Este ceea ce [în mod] obişnuit se spune cu „lumea merge înainte“.

Acest viitor nelimitat, oricât îl gândesc al lumii, adică cumva obiectiv, este totuşi în conştiinţa mea şi numai în conştiinţa mea, adică înainte de toate în conştiinţa mea. Aşadar, în mine am un viitor limitat (al meu) şi unul nelimitat (al lumii) şi anume în aşa fel încât cele două se afla în contrast (spus eufemistic). De abia conştiinţa viitorului nelimitat „obiectiv“ dă viitorului meu caracterul de finitudine propriu-zis.

Având în mine totodată conştiinţa unui viitor nelimitat şi a viitorului meu limitat, se naşte o „tensiune existenţială“, adică o tragedie nespusă, pentru că este zadarnic s-o spui, fiind o banalitate şi totodată o absurditate originară.

Mai mult decât atât: în ceea ce rămâne magic în noi, socotim că nici nu este de spus, că nu este „bine“ s-o rosteşti.

Pe urmă, este atât de intimă (atât de personală), încât atinge superlativul etimologic al lui *intimus*, este ceea ce avem cel mai lăuntric, ceea ce, atunci când nu ne refugiem în ştiinţă, cultură, istorie (evadări din tensiune), ne desparte de tot şi de toate, ne face doar [noi] înşine, cufundaţi în zădărnicia dintâi.

Insist: oricât de mare ar fi probabilitatea unui viitor (mai mult sau mai puţin ştiinţific) nelimitat al lumii, afirmaţia rămâne o cunoştiinţă, adică un fapt de conştiinţă şi, pe deasupra, neverificabil. Aşadar, tensiunea nu e deosebirea dintre viitorul obiectiv (?) şi cel subiectiv, ci dintre două fapte de conştiinţă. Tot aşa, această problemă este fundamental deosebită de cea a deosebirii dintre finitudinea creaturii şi [infinitatea] Creatorului, cum este pusă în teologia creştină, de pildă.

7 ianuarie 1988

Viitorul are şi el o structură, ca şi trecutul: viitorul imediat (corespunzător retenţiei în trecut), care este trecerea, şi viitorul mai îndepărtat (corespunzător amintirii, memoriei, în trecut), care este necunoscutul.

13 ianuarie 1988

Deosebirea dintre trecut, ca întemeiat anatomo-fiziologic şi viitor, ca neîntemeiat astfel, face ca viitorul să fie acoperit, fiind înţeles numai de la trecut citire, ca o extrapolare a lui. Predicţia se bizuie pe (este întemeiată în) trecut, o proiecţie a trecutului în viitor. Astfel acoperit, necunoscutul

viitorului este stăpânit; predicţia devine o priză asupra viitorului, care maschează esenţa lui, făcându-l neproblematic *qua* viitor.

14 ianuarie 1988

Să luăm viitorul ca „necunoscutul“. Necunoscut este un negativ, o negare a cunoscutului, ceea ce este, fireşte, fals; zicem că necunoscutul este negativ şi cunoscutul este pozitiv, de unde necunoscutul apare alcătuit pe cunoscut, ca negativul lui. Dar în realitate, întâi este necunoscutul şi pe urmă cunoscutul, cunoaşterea fiind un proces. Cunoscut devine prin cunoaştere un necunoscut (adică necunoscutul devine prin cunoaştere cunoscut). De aceea spune Aristotel (*Analiticele Secunde*, II 1, 89 b 23–24) că ceea ce căutăm este numeric egal cu ceea ce ştim.

Dar punând necunoscutul la temeiul cunoscutului, nu îi înlăturăm caracterul negativ. Despre necunoscut nu putem spune nimic, tocmai pentru că este necunoscut.

Dar pot spune că este în domeniul cunoaşterii. Necunoscutul nu este necuratul, nici nevolnicul, nici nemuritorul etc. Aşadar, chiar dacă nu-i pot da un conţinut, pot să-l situez.

Dar când mă gândesc la cunoaştere, nu mă gândesc şi la necunoscut, care apare cel mult sub forma întrebării (vezi Aristotel). Ar părea, însă, că tocmai necunoscutul este obiectul cunoaşterii. Dar „obiect al cunoaşterii“ este aici echivoc. Obiectul cunoaşterii este determinat prin întrebare (ea este începutul procesului de cunoaştere, nu necunoscutul ca atare).

Care este legătura dintre întrebare şi necunoscut? Evident, întreb despre ceva ce nu ştiu, deci întrebarea este:

1) despre ceva, adica îndrumată deja spre „un obiect de cunoaştere“;

2) porneşte dintr-o stare de necunoaştere.

Cele două sunt, însă, legate împreună: despre ce întreb îmi este necunoscut, iar necunoaşterea nu este generic necunoscutul, ci ceva ce nu cunosc. Întrebarea, în înţelesul obişnuit, nu se referă la necunoscut ca atare, ci la ceva necunoscut. Dar întrebarea despre necunoscut? Pare normal răspunsul că aici şi necunoscutul este luat ca „ceva“, care însă este pur negativ, deci ar fi o întrebare fără sens. Decât că negativul nu este atât de simplu. Nemuritor este altceva decât muritor şi este totuşi ceva, la fel infinitul etc. Iar necunoscutul este şi el altceva decât cunoscutul, dar s-ar putea să-l luăm ca un cunoscut în devenire; adică necunoscutul situat în domeniul cunoaşterii ar fi un încă necunoscut, dar care poate fi cunoscut, altfel nu ar fi situat în domeniul cunoaşterii. Atunci necunoscutul ar fi tărâmul întrebărilor.

Ar mai fi şi necunoscutul nesituat în domeniul cunoaşterii, incognoscibilul. Aici opoziţia devine exterioară, avem un domeniu al cognoscibilului şi unul al incognoscibilului. Deosebirea pleacă însă de la cognoscibil şi incognoscibilul devine ceea ce este dincolo de limitele cunoaşterii, iarăşi un negativ deci, şi pe deasupra şi contradictoriu. Dar luat mai simplu: când spun necunoscutul, nu înţeleg totuşi despre ce este vorba? Ba sigur că da. Necunoscutul, ca atare, este ceva pentru noi toţi. Să luăm cazul spaţial, mai simplu: Intru într-o junglă, picat de la oraş. Totul mi-e necunoscut, mă simt pândit de nenumărate primejdii, sunt în necunoscut. Decât că:

1) dacă m-aş fi născut şi aş fi trăit în junglă, ca vietăţile de acolo, totul mi s-ar părea cunoscut: ce văd, zgomotele, mirosurile; este o lume ca oricare alta, deci cognoscibilă. *Eu* nu cunosc jungla, dar ea – deşi complicată – este tot atât de cognoscibilă (teoretic) ca orice alt mediu;

2) nu aveam decât să nu merg în junglă. Am ajuns în junglă ori pentru că am vrut şi m-am

deplasat, ori printr-un accident şi atunci este o cauză exterioară.

Oricum, întâlnirea dintre mine şi junglă fiind spaţială, este exterioară, iar caracterul de necunoscut al junglei nu ţine de junglă, ci de o lipsă a mea, jungla fiind cognoscibilă. Trecând peste faptul că şi în acest caz necunoscutul se manifestă pentru mine tot prin starea de aşteptare de primejdii, adică tot printr-un viitor, dar de conţinut al viitorului.

Astfel ne apropiem puţin de necunoscutul viitorului. Viitorul este un necunoscut care:

1) este în mine, este, înainte de toate, al meu, nu exterior. Depinde de mine sau de condiţiile exterioare să ajung în necunoscutul care este jungla, dar nu depinde de mine să am mereu în faţă necunoscutul care este viitorul;

2) cunoaşterea, chiar exhaustivă, a viitorului, nu epuizează viitorul, fiindcă rămâne provizorie, implicând aşteptarea realizării lui. Cu alte cuvinte, predicţia implică aşteptarea ca viitorul să devină prezent, adică să nu mai fie viitor. Adică orice gândesc despre viitor implică: viitorul *va fi*, va deveni prezent („prezentarea“ lui).

15 ianuarie 1988

Ce misterioase sunt cuvintele „va fi“, când stai să te gândeşti la ele!

— Aşteptarea
— Speranţa
— Frica
— Vreau să…, trebuie să…, am să…

18 ianuarie 1988

Aristotel defineşte timpul ca „număr al mişcării“. Cum este posibilă unirea acestor trei total diferite: mişcare, număr, timp?

20 ianuarie 1988

Ceea ce face dintr-un om un filozof este necontenita prezenţă mută a problemei lumii.

3 februarie 1988

„Viitorul ca necunoscutul“ este nepotrivit spus sau atunci trebuie să regândesc cunoaşterea. „Viitorul ca necunoscutul“ înseamnă că toată problema zace în conţinutul, în realitatea a ce va fi, ceea ce – în verificarea ei – aduce viitorul în prezent, anulându-l ca atare. „Necunoscut“ ar înseamna pur şi simplu ceea ce nu cunosc şi ar lua forma întrebării (de cunoaştere). Or, problema viitorului este tocmai faptul că este o zonă în care necunoscutul nu devine cunoscut numai prin răspunsul la întrebarea „ce va fi?“, adică prin predicţie, ci rămâne necunoscutul, fiindcă răspunsul nu este valabil în viitor, ci numai în prezent (unde se „verifică“). Cu alte cuvinte, predicţia (cunoaşterea a ce va fi) presupune şi nu lămureşte viitorul. Ceea ce rezultă din faptul că, odată ce a fost făcută predicţia, viitorul păstrează necunoscutul său, chiar dacă ea este făcută cu „necesitate“.

„Aşa se va întâmpla“ implică:

1) că *se va* întâmpla şi acest „se va“ este deja o proiecţie *în viitor*, pe care îl presupune;

2) că se referă la conţinutul viitorului, nu *qua* viitor, ci ca realitate când va deveni prezent.

Ca atare, orice predicţie este o poliţă trasă pe viitor, pe care îl presupune ca:

— dat ca viitor;

— având semnificaţia: urmează să devină prezent (realitate).

(Aici se aşază problema săgeţii timpului: timpul, *qua* timp, merge de la trecut prin prezent spre viitor, dar temporalitatea vine de la viitor la prezent pentru a se înmormânta în trecut.)

Ar reieşi că şi după predicţie viitorului îi rămâne un caracter de necunoscut, care nu e însă o problemă de cunoaştere.

Din punctul de vedere al predicţiei (cunoaşterii), viitorul vine în prezent, se real-izează. Din punctul de vedere al viitorului, ca viitor, eu merg spre viitor, spre un alt fel de necunoscut sau poate spre necunoscutul ca atare.

10 februarie 1988

Păcatul tinereţii este viitorul, al maturităţii – contemporaneitatea, al bătrâneţii – trecutul.

16 februarie 1988

Poate primul lucru pe care trebuie să-l înţelegi în problema timpului este că existenţa (*Sein*-ul) se mişcă. Nu „ceea ce“ există (Heraclit), ci însăşi existenţa nu stă pe loc. Este greu de înţeles, pentru că este supărător. De unde şi opoziţia falsă timp–eternitate, în care eternitatea (şi „absolutul“) nu se mişcă, nu curge.

18 februarie 1988

Când spun că viitorul este necunoscutul, spun nepotrivit, pentru că mă înscriu tot în predicţie, adică în cunoaşterea viitorului. Or, nu în acest înţeles este viitorul necunoscut, sau, mai precis, nu prin prisma cunoaşterii pricepem ce este viitorul. Înainte ca viitorul să fie cunoscut ori necunoscut, el trebuie să fie ceea ce încă nu este, adică o problemă ontologică.

Totuşi, cunoaşterea este un „indicator“ pentru a face un pas mai departe în problema viitorului. Simplificând, am putea spune că dacă trecutul este ceea ce este cunoscut şi ceea ce clădeşte cunoaşterea, atunci viitorul este necunoscutul.

19 februarie 1988

Grosso modo:
Trecutul = ceea ce nu mai este.
Viitorul = ceea ce nu este încă.
Din prima ochire se vede că fiecare conţine:

1) o negaţie a existenţei;

2) o particulă: „mai“ la trecut şi „încă“ la viitor.

Cele două particule cuprind tâlcul timpului. Gramatical, „mai“ intră în comparativ: „mai mult“, „mai frumos“, „mai puţin“. În „mai“ este o nuanţă de „plus“; chiar „mai puţin“ arată un plus în sensul negativ. Francezii chiar spun *plus*: *le passé c'est ce qui n'est plus*. Germanii, tot aşa, spun *mehr*; englezii, *more* (*it is no more*), italienii, *più*. În latină: *nondum*.

Dar şi „încă“ are şi înţelesul de „în plus“, de exemplu: *j'en veux encore*; şi noi spunem, de exemplu, când toarnă cineva vin în pahar, „încă“, adică „mai toarnă“.

Plus este comparativul lui *multus*. Cu „mai“ se formează şi comparativul şi superlativul în română. Uneori, „mai“ are înţelesul (durativ) lui „încă“: „mai vorbeşte“ = „încă vorbeşte“ (= şi acum).

Şi *Dicţionarul limbii române moderne*[299] dă la „încă“ sensurile: I. „în plus“; II. „din nou“, „iarăşi“. Etimologia ne surprinde şi ea: „încă“ vine de la lat. *unquam* (*umquam*) care înseamnă „câteodată“, dar şi „odinioară“, deci trecutul (în sens apropiat de „vreodată“).

21 februarie 1988

Ce cuprinde „nu mai este“ (trecutul) şi „nu este încă“ (viitorul)? O negaţie („nu este“) şi o particulă ce anulează într-un fel negaţia. Deci o contradicţie. Ceva ori este, ori nu este. Ce înseamnă „nu mai este“? Şi „nu este încă“?

Negaţia rămâne în picioare. Nici trecutul, nici viitorul nu *sunt*. Dar ele există totuşi, şi încă într-un dublu sens:

1) trecutul, de exemplu, există şi în memorie şi marcat pe faţa lucrurilor;

2) trecutul, aşa nelămurit cum este, se *referă* la existenţă, şi anume la existenţa ca prezent şi într-asta sălăşluieşte sensul lui „mai“ şi al lui „încă“.

Este o existenţă ce se referă la o existenţă, şi anume la o existenţă = acum (prezent). Astfel, iese la iveală deosebirea dintre mişcare şi trecut–prezent–viitor: mişcarea se întemeiază pe anterior–posterior, pe când trecut–prezent–viitor se întemeiază pe existenţa = acum.

Dar trecutul şi viitorul sunt nu numai referenţiale la existenţă = prezent, ci ele şi există numai în prezent. Trecutul este amintire, viitorul este previziune şi ambele se întâmplă totdeauna în prezent (sunt o *Bewußtseinsmodifikation*).

Acum îmi amintesc trecutul, *acum* mă gândesc la viitor. (Pentru trecut, însă, aşa cum am mai scris, există şi realităţi – memoria din celulele creierului, de exemplu.) Dar dacă acum eu pot fi cu gândul în trecut şi viitor, înseamnă că nu sunt în acum = existenţă, ci într-un fel de acum = non-existenţă (de vreme ce trecutul şi viitorul nu *sunt*), [adică] sunt absent.

Dar, totodată, amintirea şi previziunea devin un acum, ca stare a conştiinţei, adică, invers, numai într-un acum pot să-mi amintesc ori să prevăd.

10 mai 1988

Pe lume există un prezent, care este înţelesul propriu al existenţei. Există şi un trecut, se vede pe feţele oamenilor, pe inelele copacului tăiat etc. Dar nu *există* un viitor. Pot să retez, să tai oricum un copac, de pildă, nu *văd* nici un viitor. Ceea ce afirm e că viitorul lui e altceva, nu ceea ce văd, este posibilul pe care îl pot ridica până la certitudine eventual, dar pe baza a altceva, a regularităţii naturii, nu a ceea ce *este*.

22 mai 1988

Viitorul cuprinde tot posibilul şi totodată nimicul.

26 mai 1988

Nimicul este şi el un posibil, dar în alt fel; este „nimic nu mai e posibil“, adică sfârşitul posibilului.

Pe de altă parte, posibilul nu este legat de viitor ca atare. E corect să spun „E posibil ca Cicero să fi făcut parte din conjuraţia împotriva lui Cezar“, cum pot să spun şi „Poate acum X a ajuns deja la Cluj“. Vreau să spun că posibilul se detaşează faţă de certitudine, nu faţă de ipostazele timpului.

Totuşi, spus despre viitor, se înfăţişează în altă lumină. Şi acolo posibilul este lipsa de certitudine, dar nu este un privativ, ca în trecut sau în prezent, unde posibilul şi certitudinea se desluşesc pe un fond cert de existenţă, deci privesc circumstanţele mele de cunoaştere doar; posibilul în viitor nu are acest fond cert de existenţă (de unde vorba noastră: „aşa o să facem, dac-om trăi până atunci“). Sec gândind, am spune că în viitor posibilul adaugă cuprinsului său şi existenţa şi la atât se reduce. Dar existenţa nu este o problemă de cunoaştere, ci una de existenţă.

27 mai 1988

Dacă exclud legitatea lumii (şi sunt îndreptăţit s-o exclud, fiindcă e întemeiată numai pe analiza unui trecut şi pe repetata ei verificare, ceea ce presupune nu numai existenţa, ci şi continuitatea ei în viitor, pe nimic întemeiată, dar fără care, zice-se, nici o cunoaştere nu mai este cu putinţă), gama viitorului apare nemărginită, el înfăţişându-se ca lumea posibilului „absolut“. Şi non-existenţa lumii este (doar) un posibil atunci [*sic*]. Numai că non-existenţa nu este un posibil oarecare. Toate celelalte posibilităţi sunt oarecum cuprinse înăuntrul unei game, înăuntrul, să zicem, al dimensiunii lor. Este *ceva* posibil, adică vorbesc despre posibilităţile *a ceva*. Culoarea cerului poate fi albastră sau roz (la apus), dar nu poate fi cubică. Zarul poate cădea pe una din cele şase feţe, dar nu poate cădea pe abstract. Posibilitatea este

mărginită la „cum“-ul ceva-ului respectiv şi când se realizează mă lămureşte asupra „cum“-ului lui, nu asupra existenţei lui. Cu cât ştiu mai bine *cum* este lumea, cu atât e mai mare probabilitatea de a şti *cum* va fi. Calculul probabilităţii, la începutul lui, s-a bizuit tocmai pe a şti care sunt sorţii de a se întâmpla una (respectiv fiecare) din posibilităţile cu număr dat (de exemplu 1/6 pentru fiecare faţă a zarului). Altfel spus, ca să judec asupra posibilului trebuie să am o zonă determinată în care „joacă“ posibilul, pentru că tocmai asta înseamnă „posibil“ (definit faţă de im-posibil).

28 mai 1988

„Viitor“ înseamnă fie a te gândi la *ce* o să fie, la conţinutul viitorului (ce ne „aduce“ viitorul), fie la viitor ca atare (ce este viitorul). Dar real se întâmplă că gândesc ce o să fie ca un conţinut sub semnul viitorului, cum pot gândi un conţinut şi sub semnul trecutului. În marea majoritate a cazurilor, omul se gândeşte numai la ce o să fie, nu la viitor ca atare. Astfel, am un conţinut şi o semnalizare că e *sub specie futuri* (prin „o să“, „va“, „nu este încă“ etc.).

3 decembrie 1988

Să nu uit un fapt la mintea cocoşului, dar adesea uitat: că repetiţia nu numai că nu înlătură cronologia, dar stă la temelia ei.

O lume ciclică poate implica revenirea întocmai a unor situaţii trecute ş.a.m.d. Dar a câta oară revine? „A câta oară“ întemeiază cronologia.

Constantinopolul bizantin a căzut la 1453 înseamnă că a căzut la a 1453-a oară când se repeta un „nou“ an de la naşterea lui Christos. Astfel, repetarea (de exemplu ciclicitatea) şi cronologia sunt îmbinate. Decât că „numărarea“ în cazul ciclicităţii parcă o punem noi. Ceea ce se repetă nu pare să includă alt număr decât intervalul de când a fost (sau până când va fi) iarăşi. Dar deja

înseamnă o cronologie, în sensul larg al cuvântului (v. Aristotel, *Fizica*, D 11, 219 a către fine).

Ceea ce se „repetă“ a mai fost înainte, deci avem o dată şi (repetarea) încă o dată. Ele pot fi repetare numai fiindcă este un prÒteron şi un Ûsteron, care, tocmai, stau la baza oricărei cronologii.

Aşadar, „înainte“ şi „după“ alcătuiesc temelia atât a ciclului, cât şi a cronologiei.

Dacă numărăm „înainte“-urile şi „după“-urile repetiţiei cădem peste trecerea timpului. Evident că toate acestea presupun mişcarea. Cronologia este numărarea unei mişcări continue sau discontinue pe baza unei mişcări repetitive, în ordinea înainte–după. Asta a înţeles Aristotel definind timpul ca ¢riqmÕj kin»sewj kat¦ tÕ prÒteron kaˆ Ûsteron[300] (*Fizica*, D 11, 219 b 1–2). PrÒteron şi Ûsteron sunt repere. Ele implică:

1) un „înainte“ care *a fost* (ca clipă) şi altă clipă după;

2) „înainte“-le care, ca fost, e *păstrat*;

3) un interval (metaxÚ ti aÙtîn ›teron[301], 219 a 26);

4) intervalul ca diferit (›teron) de anteriorul şi posteriorul luate ca repere (Aristotel, *Fizica*, *ibid.*)

Reperele implică o dublă relativitate:

1) prÒteron şi Ûsteron se referă unul la altul;

2) ele sunt repere *pentru cineva*, nu repere absolute.

Aristotel (*Fizica*, D 11, 219 a 15) spune că sunt: ™n tÒpJ prîton[302], ca poziţii (ale unui mobil) şi ţin de mişcare, dar imediat adaugă că fiinţa lor este alta decât a mişcării (mobilului): tÕ mšntoi e□nai aÙtù ›teron kaˆ oÙ k…nhsij[303] (219 a 21).

Pentru cine sunt atunci? Aristotel în alineatul următor (219 a 27) vorbeşte de noàj (no»swmen) şi de suflet (yuc») ca fiind „locul“ lor.

4 decembrie 1988

Trăim cu necontenita credinţă că o să trăim. Cum de e cu putinţă aşa ceva? În fiecare seară ne culcăm convinşi că o să trăim mâine. Dar şi mai şi este convingerea că o să *fie* un mâine.

5 decembrie 1988 († după o notă din 1949 †)

Viaţa merge de la sine. De ani şi ani urmăresc cum mersul de la sine al vieţii nu uluieşte pe nimeni, deşi este întâiul uluitor ce-l trăim: că viaţa nu intră în cele făcute, ci în ceea ce de la sine trece de la o clipă la alta, fiind totodată trecerea de la o clipă la alta. Că merge de la sine este atât de adânc în noi, încât niciodată nu ne oprim uimiţi că aşa ceva, de fapt, nu s-ar putea. Este totdeauna undeva dedesubt, atât de adânc dedesubt, încât nu avem cum ajunge acolo. Dar dacă o dată se cască ceva în noi, simţi ca o povară de neîndurat că viaţa merge de la sine, ca şi când [ceea] ce-ţi este cel mai aproape este cu totul străin de tine.

Pentru om, ceea ce este cel mai *simplu* este că viaţa merge de la sine. Nu „conştiinţa“ poate fi ultimul dat, deoarece implică sinele, care, la rându-i, implică timpul, ceea ce Kant ştia deja.

Acest mers de la sine al vieţii nu este ceva nou în filozofie. Platon o spune limpede, de exemplu, în *Phaidros* 245 e 6–246 a 1: e„ d’ œstin toàto oÛtwj œcon, m¾ ¥llo ti e□nai tÕ aÙtÕ ˜autÕ kinoàn À yuc»n...[304] (întrebare retorică); şi în mod expres în *Legi* 895 e 10–896 a 2: ‘Wi d¾ yuc¾ toÜnoma, t…j toÚtou lÒgoj; œcomen ¥llon pl¾n tÕn nund¾ ·hqšnta, t¾n dunamšnhn aÙt¾n aØt¾n kine‹n k…nhsin;[305]

Iar Leibniz, în *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison*, punctul 2: „[...] appétitions (c’est à dire, ses tendances d’une perception à l’autre) qui sont les principes du changement“[306] (împreună cu percepţiile).

Pentru Platon tÕ ˜autÕ kinoàn[307] este esenţa sufletului (şi una, a zecea, din felurile mişcării, totodată principiul, obârşia oricărei mişcări, v. *Legi* 895 a *sqq.*).

Mai aproape de noi, Wittgenstein: „Dieses Selbstverständliche, *das Leben*, soll etwas Zufälliges, Nebensächliches sein; dagegen etwas worüber ich mir normalerweise nie den Kopf zerbreche, das Eigentliche!“[308]

Străinătăţi ale omului[309]

I

1. Purced de la faptul că viaţa merge de la sine, ca un fapt. Ceea ce spun nu este îndreptăţit, câtă vreme nu pot da socoteală de ce înseamnă aici „merge“ (fiind metaforic) şi „de la sine“. Dar ce înţeleg este faptul, tuturor evident.

Mersul ei nu atârnă de mine, nu trebuie să mă opintesc ori să mă ostenesc, nici măcar să-i întorc ceasul. Fireşte, trebuie să o întreţin, cu aer, hrană, somn etc. Dar simplul fapt că ea merge şi că aşa este făcută încât *este* mersul ei, să zicem „înainte“, nu depinde de mine. Banalitatea aceasta devine gravă dacă mă gândesc la ea, pentru că eu sunt viaţa mea şi, totuşi, ea nu atârnă de mine.

De vreme ce nu am a mă strădui cu nimic în mersul ei, înseamnă că tocmai în ceea ce este ea, în necontenita ei trecere, este străină de mine. „Viaţa mea“ cuprinde două lucruri deosebite: „viaţa“ şi „mea“. Ferindu-ne de hăţişul metafizic al „conştiinţei“ sau al „eu“-ului, în „mea“ este vorba, să zicem, de punctul de referinţă care sunt. „Viaţa“ mea îşi vede de treaba ei, care este să meargă înainte, nu numai neatârnată de mine, dar chiar neţinând seama de mine. Iau ca pildă două extreme: „Verweile doch, du bist so schön!“[310] şi „Of, de-ar trece mai repede!“. La Goethe este vorba de dorinţa de a opri clipa cea frumoasă, dincoace de a grăbi trecerea, la un necaz de pildă. Nici una nu poate fi îndeplinită, pentru că viaţa

merge cum este ea, străină de dorinţele ori gândurile mele. Fireşte, pot s-o curm, dar asta nu schimbă nimic: am ucis viaţa (mea) doar, nu am schimbat-o. Şi orice viaţă sfârşeşte în moarte, iar, pe deasupra, este toată vremea precară, dar acestea sunt evenimente din afara vieţii oarecum.

Ceea ce încerc să spun este străinătatea intimă din mine, care este viaţa mea, faptul simplu că nu pot nici să o opresc să meargă (s-o fac să stea), nici s-o zoresc, nici s-o întârzii, mi-e străină. Deci *faptul* simplu că în tot ceea ce am eu mai lăuntric este ceva străin mie, că sunt fundamental împărţit (*daß ich immer mitgehen muß*[311]).

2. Abia acum pot să întâmpin cealaltă parte a împărţirii din „viaţa mea“ şi anume cuvinţelul „meu“. „Viaţa mea“ are pentru orice om un înţeles. Viaţa îmi este străină în ce este ea, dar totodată este a mea. Orice clipă a ei este o clipă a vieţii mele. Raportarea la punctul de referinţă face parte din întregul ce este „viaţa mea“. Pot să vorbesc, abstract, despre „viaţă în genere“, s-o studiez ca în biologie, dar în realitate este totdeauna viaţa unui om, e viaţa lui.

Dar ce înţeleg când gândesc că viaţa mea este a mea? înţeleg întâi punctul de referinţă de care scriam: orice mi se întâmplă implică raportarea la mine. Ceea ce este valabil pentru toţi oamenii la fel şi totodată pentru fiecare în mod unic. Unicitatea nu constă în faptul că la ceilalţi nu este la fel ca la mine, ci că tocmai raportarea implică ceea ce nu se poate schimba cu altul, *propriul*, care stă ca un hotar de netrecut în fiecare om. Propriul propriu-zis este tocmai punctul de referinţă sau, mai precis, *faptul* punctului de referinţă. În viaţa de toate zilele, el este fie acoperit prin abstractizarea lui („la fel simte fiecare om“), fie deformat în egoism. Iese însă la iveală în patima cu care fiecare vorbeşte despre sine încercând să spună ceea ce nu se poate spune: că *lui* i s-a

întâmplat ceea ce povesteşte. Propriul acesta este locul pe care nu îl poate lua nimeni altul, nefiind un ceva, ci felul de a fi.

Pe acest tărâm înfloreşte dragostea, dată, poate, ca singura putinţă de a „comunia“ [*sic*] propriul tău cu al altuia. (Preceptul creştin „iubeşte-ţi aproapele ca pe tine însuţi“ este un *pium desiderium* şi mai atârnă şi de cât te iubeşti pe tine însuţi; unii se urăsc.)

3. Aşadar, ceea ce nu pot împărtăşi cu nimeni este propriul, faptul că viaţa mea mă priveşte. Faptul că mă priveşte înseamnă că îmi este dată, nu ca ceva primit de la altcineva, ci ca un dat. Viaţa mea este a mea nu numai pentru că se raportează la mine, ci şi pentru că îmi este dată mie s-o trăiesc. Vorba „fiecare îşi trăieşte viaţa lui“ nu este doar tautologică. Fireşte că nu poţi trăi viaţa altuia, dar dacă pui accentul pe „trăi“, reiese de-la-sine-înţelesul greu de înţeles: că îţi *trăieşti* viaţa.

În română, spre deosebire de alte limbi pe care le ştiu, avem două cuvinte de origini deosebite: „a trăi“ (slav) şi „viaţă“ (latin), ceea ce îmi înlesneşte ce vreau să spun (deşi, literar, se spune şi „viaţa se vieţuieşte“):

Viaţa este un fapt, şi anume străin de mine, dar totodată este un fapt că viaţa se trăieşte, că nici nu poate fi altfel decât trăită. Doar biologic, adică abstract, viaţa este un „fenomen“, este ceva, ca piatra, triunghiul etc. În realitate, viaţa este trăită, ea este în felul devenirii, mai precis: viaţa mi-e dată s-o trăiesc. Aici este îmbinarea între punctul de referinţă (aşa-zisul „eu“) şi cealaltă parte a mea, viaţa. *Eu* îmi trăiesc viaţa. Nu numai că mi-e *dat* să trăiesc (viaţa că străină de mine), dar viaţa mi-e dată s-o *trăiesc*.

Dar viaţa şi trăirea ei sunt două lucruri deosebite? Într-un fel da, într-un fel nu. Sunt deosebite întrucât nu eu mi-am dat viaţa şi nici nu

pot să-i schimb esenţa (trecerea necontenită) şi nici măcar pasul ei. Dar sunt îmbinate într-un întreg, împre-*una*-te, fiindcă viaţa se trăieşte, şi anume de cel căruia îi este dată. Cum mi-e dată s-o trăiesc? Tocmai, cumva. Cum îmi trăiesc viaţa este obârşia libertăţii. Nu mă gândesc aici la „problema libertăţii“ şi nici nu mă refer la libertatea ca alegere între două sau mai multe posibilităţi (să fumez sau nu, de exemplu) de a face ceva, ci mă refer la libertatea originară, sau, mai precis, la condiţiile oricărei libertăţi. Libertatea implică doimea. Nu doimea posibilităţilor de a face, ci doimea: *cel care* şi *domeniul de aplicare*. În speţă, eu şi viaţa mea. Tocmai străinătatea vieţii şi faptul că îmi trăiesc viaţa fac cu putinţă ceea ce se înţelege prin libertate. Adică străinătatea vieţii, pe de o parte, şi [, pe de alta,] faptul că viaţa mea mi-o trăiesc *eu* (şi totdeauna cumva) – [ambele] formează condiţiile libertăţii (*die Bedingungen der Möglichkeit der Freiheit*[312]).

Libertatea originară este: cum îmi trăiesc viaţa. Firește, nu-mi pot trăi viaţa cum vreau. Datele biologice, împrejurările, pot fi şi sunt mai totdeauna potrivnice, dar când gândesc că nu sunt liber recunosc implicit că există această libertate, de care sunt lipsit. Deosebirea dintre libertatea originară şi celelalte libertăţi este că nu voinţa este primordială. Oricum aş trăi, îmi trăiesc cumva viaţa. Şi Oblomov îşi trăieşte viaţa fără să vrea nimic. În toate celelalte libertăţi trebuie să vreau într-un fel, iar după Descartes şi judecata este un act de voinţă. Libertatea originară nu este în primul rând o problemă de voinţă, ci una de sens. De acord, nu ştim ce înseamnă, în mod precis, sens şi mai ales care este sensul vieţii, dar mi-e de ajuns că „sens“ aici are un înţeles, fie chiar numai de a delimita la ce mă gândesc.

„Sens“ să zicem că înseamnă aici numai ridicarea la rangul de problemă a banalităţii că viaţa oricum se trăieşte cumva. Altfel spus: primar

este faptul că-mi *trăiesc* viaţa, adică relaţia dintre: trecerea necontenită ce este viaţa neatârnată de „mine“ şi raportarea la mine ca viaţa *mea* (dată mie), în şi prin care sunt ceea ce sunt. Dacă în loc să o trăiesc cum bate vântul şi dacă cu micile libertăţi o ridic la rangul de problemă, deodată se iveşte orizontul libertăţii originare, al sensului vieţii mele. Abia după aceea vin alegerea şi voinţa.

Toată această problematică este cea a lui Socrate. Străbate în toate dialogurile socratice, este spusă *expressis verbis* în *Alcibiade* şi strălucitor, cu pasiunea ce i se cuvine mărturisită, în *Apologia lui Socrate* de Platon. Cum îţi alegi viaţa era o dezbatere curentă la greci în acea vreme, dar ridicarea ei la rangul de problemă fundamentală, atât pentru fiecare om, cât şi pentru pÒlij este opera unui singur om, Socrate.

Socrate a arătat că este întrebarea fundamentală, nu numai fiindcă toate celelalte probleme se înscriu în ea, ci, mai ales, fiindcă e problema *serioasă*. Nu fiindcă celelalte probleme ar fi neserioase, în înţelesul folosit, de pildă, în „nedemn“ sau „nevrednic“, adică depreciativ, ci, simplu, că nu sunt „seriosul“, deci cum e m¾ Ôn în *Sofistul* sau cum *Don Giovanni* este o *opera giocosa*.

Cuvântul „serios“ vine din lat. *serius* cu înţelesul dintâi de „grav“, „cu greutate“ (de unde *schwer*, în germană), „însemnat“ (în înţelesul grecescului semnÒj**,** opus lui faàloj[313] sau lui caànoj[314], ca în *Sofistul* 227 b).

A trăi în întrebarea „cum îmi trăiesc viaţa?“ nu este [un fapt] „serios“ ca un atribut oarecare (de preţuire) al ei, ci „seriosul“ izvorăşte din şi prin această întrebare. Întrebarea fundamentală dă pondere (greutate) vieţii, prinzând-o ca un întreg şi strângând-o totodată în relaţia lui „cum îmi trăiesc viaţa?“, ceea ce ne aşază în „seriozitate“. Faţă de această aşezare celelalte sunt ne-serioase, ori că ne-am îndeletnici cu *Big Bang*, ori că ne-am „bate

joc de viaţa noastră“, cum se spune. Şi invers, orice trăire a vieţii întemeiată pe răspunsul la întrebarea fundamentală este o viaţă „serioasă“, indiferent care ar fi răspunsul, de vreme ce nu „ştim“ care este sensul vieţii. A trăi cu această problemă este a avea dezvăluit ceea ce zace în noi şi care, acoperit, străbate, ici şi acolo, în fiecare.

Adaos:

Întrebarea „cum trebuie trăită viaţa?“ nu este de felul celei „cum trebuie să joc această partidă de şah?“ sau a celei „cum funcţionează maşina aceasta?“. Par să semene, pentru că toate întrebările ţintesc spre un rost, [care este] întemeiat în regulile jocului de şah şi, respectiv, în mecanismul şi în funcţionalitatea maşinii. În ambele, mişcările au un rost şi un scop: să câştigi partida aplicând regulile jocului, sau să realizezi ceea ce este menită să facă maşina dacă o foloseşti (manevrezi) cum trebuie. Dar viaţa? Ea se deosebeşte de ele (ambele născociri ale omului) prin neştiinţa rostului ei, a „sensului“ ei, ba chiar prin neştiinţa dacă are sau nu un rost şi totodată prin încredinţarea, prin evidenţa că trebuie să-i dăm un sens, şi sensuri avem destule – atât de numeroase şi felurite, încât întrebarea rămâne o ne-„ştiinţă“. E ca şi cum viaţa ar fi o maşină despre care nu ştiu cum funcţionează şi la ce e bună. În ea se zbate totodată întrebarea practică „cum să-mi trăiesc viaţa?“ şi cea teoretică „care este rostul vieţii?“ la care întâia [întrebare] mă trimite, pentru a mă întoarce apoi şi a o îndeplini.

În tot ce am scris, nu „tratez“ problema libertăţii şi cu atât mai puţin răspunsul în ce priveşte „sensul vieţii“, ci mă mărginesc la a descrie locul lor şi îmbinările din care iau naştere.

A doua străinătate implică o *Auseinandersetzung*[315] cu filozofia modernă.

II. Eul şi lumea

„L’homme n’est qu’un roseau… mais c’est un roseau pensant.“[316]
Pascal, *Pensées*

Faptul că sunt într-o lume este un dat neatârnat de voinţa mea, străin mie şi alcătuit din mai multe straturi.

1. Prezenţa mea în lume, pe care [în mod] obişnuit o privesc ca eu şi lumea, în care eu sunt eu şi lumea este lume. Sunt conştient atât de mine, ca eu, cât şi de lumea care mă înconjoară, oricât de depărtată sau apropiată aş gândi-o. Între ele este însă, pentru mine, o deosebire fundamentală: nu la fel mă privesc pe mine şi lumea. Când privesc lumea, o iau drept altceva, când mă privesc, sunt eu cu mine, eu însumi. Adică privirea spre mine implică o identitate, pe când cea spre lume, o alteritate. Deşi îmi dau seama că nu este *realiter* deosebire, totuşi deosebirea însoţeşte întreaga-mi viaţă şi nu pot ieşi din ea, este într-un fel un dat şi, ca atare, străin mie. Exist la fel ca ceea ce mă înconjoară, dar totodată, pentru mine, sunt deosebit de tot ce mă înconjoară. † Cine sunt „eu“ este o problemă oţioasă. Mă văd, mă aud vorbind, mă miros, mă pipăi (dar gustul?), mă doare, bolesc etc. De aceea mă mărginesc la a gândi eul doar ca simplă raportare a mea la mine. Eul – un prizonierat. † Nu schimbă cu nimic că [lucrurile stau] la fel ca şi pentru ceilalţi oameni. † Relaţia mea cu mine este de alt fel decât relaţia mea cu lumea, are altă imediatitate, altă evidenţă. †

Pot să concep deosebirea ca simplă separare, ca şi când aş fi doar despărţit de lume, [ca şi când] ar fi doar o barieră între noi, iar soluţia ar fi unirea cu lumea. Asemenea soluţii se găsesc în mistică, în extaz, în eul contopit cu lumea. Decât că aşa nu se rezolvă deosebirea, ci se înlătură, prin anihilarea eului. Deosebirea dintre întors spre lume şi întors spre mine nu este doar o *Bewußtseinsmodifikation*, o schimbare a direcţiei conştiinţei, ci „eu cu mine“

alcătuieşte sâmburele felului meu de a fi, în aşa fel încât nu pot fi decât eu cu mine şi totodată eu şi lumea. Sunt simultan eu cu mine şi eu cu lumea.

2. Peste deosebirea fundamentală se aşază o a doua latură, *reflectată*, că eu fac parte din lume, sunt o parte a ei, oricât de mică sau de mare aş crede-o. Sunt nu numai cuprins *de* lume, ci şi cuprins *în* lume: locuitor al unui oraş, cetăţean al unei ţări, om printre toţi oamenii planetei şi vietate alături de atâtea vietăţi pe pământ, pe lângă câmpii, munţi, ape, sub cer. Aparţin lumii (de la *adpertinere*, în care *pertinere* este „a ţine de…“) ca parte constituantă a ei, sunt o parte dintr-un întreg. Îmi închipui uşor că lumea poate fi fără mine, dar este un fapt că sunt pe şi în lume, că, într-un fel, lumea este astfel făcută, încât şi eu sunt cuprins în ea şi nu ar fi lumea care este, de n-aş fi şi eu, [spus] simplu, fără îngâmfare.

Particip la lume (latinescul *participare*, de la *particeps* = „care ia parte“, [care vine] la rându-i de la *pars* = „parte“ şi *capere* = „a lua“) într-un fel ce-l simt, bunăoară, noaptea, în faţa unei privelişti cu zări depărtate, în care mă simt una cu lumea. Coexistenţa cu lumea provine din esenţa prezentului şi alcătuieşte ceea ce îndeobşte înţelegem prin *prezenţă*.

Când gândesc „eu şi lumea“, deşi plec, fără voia-mi, de la prezenţă, nu o gândesc ca atare (fiindcă în prezent nu este „eu şi lumea“), ci am o reflecţie, şi anume mă gândesc ca parte dintr-un întreg pe care eu însumi îl am în mine, cu alte cuvinte mă *gândesc* dinspre lumea luată în mine, ca lume. Sunt, ontic, o parte din lume, dar aici este vorba că *mă gândesc* (mă văd, mă înţeleg) ca o parte a lumii pe care tot eu o gândesc (în sensul cel mai larg). Tot atât de bine aş putea spune că am sentimentul lumii ca întregul în care eu sunt o parte a ei, altfel spus, mă simt o parte a lumii. Aici lumea este înăuntrul meu.

Totodată, ţinem seama şi de funcţia spaţială a lumii, după ştiinţa mea, neanalizată până acum, dar care este prea vastă ca să o preiau aici. Destul că orice integrare, în afară de identitate–diversitate are, în esenţa ei, funcţia spaţială, chiar când este vorba de social.

3. Partea din lume ce sunt este doar o părticică, infimă, a ei. Întinderea necuprinsă a lumii, luată ca măsură, reduce fiinţa mea la mai nimic; sunt copleşit de lume, ca spaţiu infinit, ori finit. Apoi, lumea are o tărie nemăsurată faţă de firavul meu. Sunt copleşit de „forţele naturii“, ale societăţii, străine mie, precum şi de legile ei, în care sunt prins. „Funcţionez“ după legile naturii în tot ce sunt. Nu numai că sunt mai nimic faţă de întinderea lumii, nu numai că, spaţial, fac parte din ea, dar eu însumi sunt natură.

Este izvorul oricărei gândiri materialiste, ca şi al celei stiinţifice, al căror principiu este unitatea esenţială a lumii şi de aici de-abia materialitatea ei, luată în felurite înţelesuri.

Dar în acelaşi timp sunt deschis spre lume. Nu numai prin simţuri, care sunt totodată şi porţile mele de iniţiere pentru lume, şi deschiderile mele spre lume, dar şi prin învăluirea mea în lume (*In-der-Welt-sein*). Chiar şi în vis, nu mă visez pe mine ca mine, ci pe mine întâmplându-mi-se ceva în lume.

Sunt o oglindă a lumii, cum spunea Leibniz, sau, mai precis, oglindesc lumea.

Pe deasupra, în felul meu, o înţeleg. Înţelegerea nu este un dat, ca simţurile, ci un drum prin care cuprind lumea *qua* lume. Este izvorul oricărui idealism, de la Platon încoace: deosebirea fundamentală între simţuri (cu lumea gšnesij-ului ce-i corespunde) şi intelect (cu lumea ideală ce-i corespunde). În drumul înţelegerii (într-un fel atât platonic, cât şi hegelian-dialectic pricep tot mai bine lumea, o cuprind în rostul şi întregul ei.

Întreaga filozofie este calea spre cuprinderea lumii înăuntrul meu (eu inclusiv), prelucrarea ei.

Avem deci două cuprinderi. Pe de o parte, eu sunt cuprins în lume, pe de altă parte, eu cuprind lumea. Ele sunt nu numai deosebite prin natura lor, dar şi aporetice. Cuprinderea mea în lume este reală, cea a lumii în mine este reflectată.

Aporia reiese din îmbinarea celor trei puncte de mai sus. Deosebirea întoarcerii eului spre sine, a mersului „eu cu mine“ şi a întoarcerii spre lume, apoi participarea la lume şi, în sfârşit, îndoita cuprindere, duc la alcătuirea în care sunt totodată o părticică infimă a lumii şi ceva ce oglindeşte şi gândeşte întrega lume, deci la excentricitatea mea în lume. Nu doar că, spaţial, nu sunt în centrul lumii, dar nici măcar nu am însemnătate în lume, în spaţiu şi timp. Lumea merge înainte după moartea mea, cum a mers şi înainte de a veni eu pe lume. Copleşitoarea cuprindere a lumii comportă pentru eu o indiferenţă a ei, moartea mea nu înseamnă mai mult decât moartea unei celule, într-un organism, este irelevantă în lume. Ceea ce implică nu numai banala zădărnicie a străduinţelor omeneşti, ci nonsensul lor sau, mai exact, lipsa de sens. Străduinţa omului de a înţelege lumea nu pare sa aibă, la rându-i, un înţeles.

Nici măcar toate străduinţele istoriei culturii, luate laolaltă, nu au un sens, la nivel cosmic, deşi îl implică. Astfel ajungem la paradoxul fundamental: *înţelegerea lumii (a „realităţii“) nu implică un înţeles (un tâlc, un sens)* înăuntrul lumii înţelese.

Avem întotdeauna două puncte de vedere (faptic însă, unul): a) când căutăm să cunoaştem lumea, ne situăm cumva în afara ei, un „eu şi lumea“ în care eul cunoscător este altundeva, într-un loc neştiut şi neanalizat; b) când gândim omul (biologic, metafizic etc.), îl integrăm în lume (şi pe el), îl cercetăm şi situăm ca atare, socotind că lămurim oarecum punctul a), dar de fapt ne situăm

în altă extrapolare, pentru că nu am făcut decât să „obiectivăm“ subiectul punctului a), deci iar suntem subiect extrapolat.

Cunoaşterea totdeauna ne extrapolează şi face fără sens pentru obiectul cunoscut faptul cunoaşterii. Este doar o părere că le pot reuni. O dovadă ar fi că nimeni nu-şi pune întrebarea care este înţelesul (sensul) cosmic al înţelegerii omeneşti. Cunoaşterea este analizată (de exemplu Kant), sau se arată drumul ei în sus (de exemplu Platon) sau nonsensul ei (de exemplu Nietzsche sau scepticii).

Dar, propriu-zis, o cunoaştere a lumii, a sensului ei, *care sa fie ipso facto un fapt cosmic*, nu există.

Paradoxul fundamental este totodată obârşia şi neputinţa implicită a religiei, a filozofiei, a oricărei înţelegeri a lumii. Atât religia, cât şi filozofia sunt încercările de a scăpa de acest paradox: ele sunt *reacţii*. Religia… [cuvânt indescifrabil] problema sacrului. Dumnezeu a făcut lumea, El îi cunoaşte tâlcurile şi rostul nostru în ele. Pentru cunoaştere, rezultatul este negativ: „necunoscute sunt căile Domnului“. Problema nu se rezolvă, ci se transmite, iar cunoaşterea este înlocuită de credinţă. Decât că sunt multe şi felurite religii, atât de multe, încât comunul lor rămâne doar… [cuvânt indescifrabil] cunoaşterii la ceva divin (aici nu gândesc religia decât în cadrul problemei puse).

Tot atât de felurite şi multe sunt filozofiile, de aceea Descartes le respinge în bloc. (Scriu aici înadins simplist.) De la Solomon pâna la Eminescu, zădărnicia înţelegerii a fost spusă şi răs-spusă de-a lungul filozofiei şi religiei, dar niciodată nu a fost gândită ca problemă fundamentală *înainte* de rezolvarea ei [din punct de vedere] religios (Pascal printre alţii) sau filozofic (Hegel, bunăoară), ci totdeauna s-a plecat de la o rezolvare care îngloba şi paradoxul. Unicitatea celui ce înţelege se pierdea astfel în abstractul „omului“ ca fiinţă creată în religie, sau

în abstractul „conştiinţei“ la Hegel. Paradoxul nu se lămureşte nici pe calea lui *meaning of meaning*, pentru că ne duce *ad infinitum*. El nu constă în raportul om–lume, ci în unicitatea relaţiei eu cu mine faţă de relaţia eu–lume. Nu este nici o problemă gnoseologică (epistemologică), nici una existenţială, nici una de filozofie a limbajului. Într-un fel, dar numai într-un fel, este ontologică. Totul se poate reduce la o imagine: geniul pe catafalc. Aşadar, omul este mai nimic în lume şi totodată este totul pentru sine, cu lumea sa pe care o oglindeşte şi o înţelege cât poate.

Nietzsche spune undeva că în problemele mari, ca în apa rece, trebuie să te cufunzi o dată până la fund şi să ieşi apoi repede afară.

III

Mă feresc înadins să folosesc noţiunile de „eu“, „conştiinţă“, atât de dezbătute de secole, încât duc doar la neînţelegeri şi caut să gândesc mai modest, denumind „punct de referinţă“ ceea ce oricine cred că înţelege, fără să ştie să-l definească.

Desigur, nu sunt centrul lumii, cum nici pământul nu este centrul ei, dar această cunoaştere obiectivă nu mă împiedică să fiu pentru mine, cu sau fără voia mea, centrul. Tot ce trăiesc este centrat pe mine, prin firea lucrurilor, deşi pot să fiu încredinţat că obiectiv este o amăgire (ce înseamnă „obiectiv“ nu intră în ceea ce scriu acum, deşi este capital pentru om). Eu mănânc, eu dorm, eu văd, aud, miros etc., eu citesc, eu gândesc, eu fac. Dar cine este acest eu? Cel ce gândeşte şi scrie aceste rânduri. Dar pe lângă asta, un bătrân de 72 de ani care a trăit aşa şi pe dincolo cale de 72 de ani. Pe lângă asta, pentru că eu chiar-chiar, pentru mine, sunt cel de acum, restul este trecutul meu. Aşadar eu, cel de acum, şi trecutul meu sunt funciar deosebite, pentru că eu exist, pe când trecutul meu nu mai este. Prin asta, trecutul meu nu este numai altceva decât sunt eu acum, ci şi altfel, este străin

de mine. Întâi, pentru că este desprins de mine, este oarecum de sine stătător. *Pentru mine*, trecutul nu este prezent decât prin amintire, care este o rechemare din trecut, din ceea ce numim memorie, o rechemare din ceva care nu mai sunt eu. De aceea se poate spune, de pildă, „nu mai sunt naivul de altădată“, ceea ce înseamnă că m-am schimbat, dar, înainte de toate, înseamnă că am fost (tot eu) naiv. Ceea ce este caracteristic oricărui trecut: al societăţii, istoria etc., deci o banalitate. Dar poate orice trecut este cumva propriu, adică al cuiva, al naţiunii, al umanităţii, al universului, propriu lui, dar pentru cineva. Asta este însă altă problemă.

Pentru mine, trecutul meu este într-un fel al meu, într-alt fel nu e al meu. Nu e al meu fiindcă e străin de mine, nu există decât în amintire, nu este eu cel de acum, este altceva. Este al meu, pentru că în măsura în care sunt sincer cu mine, îl recunosc ca al meu. Dar, tocmai, îl *re-cunosc*. Existenţa mea este legată de acum-ul de fiecare clipă, acolo eu sunt eu, oricât aş şti că sunt determinat de trecut (al meu şi al strămoşilor) şi oricât stau cu gândul la viitor.

Dar străinătatea trecutului meu este şi mai adâncă: trecutul se constituie şi mă constituie, fără *voia* („intervenţia“) mea. Nu mă gândesc, prin asta, la asumarea sau la neasumarea propriului trecut, ci la faptul simplu că trecutul se constituie şi mă constituie, independent de mine. Trecutul *se* constituie, [ceea ce] înseamnă, simplu, că el se fixează (sau este fixat) *aşa* cum este (sau cum a fost) şi anume pentru totdeauna. Este o banalitate că nimeni, nici măcar Dumnezeu, nu poate face să nu fie ceea ce a fost. † *Facta infecta fieri non possunt.*[317] †

Această perenitate nu este de felul lui 2 x 2 = 4, ci este specifică trecutului ca atare. Trecutul *mă* constituie înseamnă că ceea ce sunt este toată viaţa mea de până acum. Este destul să deschizi o enciclopedie sau un *Who's who* şi să vezi cine este

cutare sau cutare: s-a născut atunci, a trăit acolo şi dincolo, a făcut asta şi asta. Kant s-a născut la Königsberg (de unde n-a ieşit), a fost profesor şi a scris cărţile înşirate. Iar într-o biografie amănunţită găseşti aceleaşi lucruri, pe larg şi amănunţit. Şi pe bună dreptate. Şi nu numai pentru alţii, din afară văzut, ci în realitate. Iar existenţa lui, viaţa lui se încheie odată cu moartea: „Tel qu'en Lui-même enfin l'éternité le change“[318] (Mallarmé, *Le tombeau d' Edgar Poe*). Străinătatea devine definitivă şi triumfătoare. Viaţa a devenit un întreg ce poate fi luat, ca atare, ca ceva, pentru că s-a constituit de-a lungul ei, clipă de clipă, deşi tot timpul era altceva. Ceea ce nu i-a scăpat lui Aristotel, în a cărui *Fizică*, G 6, 206 a 21-23, vorbind despre infinit, găsim: ¢ll' ™peˆ pollacîj tÕ e□nai, ésper ¹ ¹mšra œsti kaˆ Ð ¢gën tù ¢eˆ ¥llo kaˆ ¥llo g…gnesqai, oÛtw kaˆ tÕ ¥peiron[319]. Iar mai jos, făcând legătura între timp şi infinit: Ólwj m□n g¦r oÛtwj œstin tÕ ¥peiron, tù ¢eˆ ¥llo kaˆ ¥llo lamb£nesqai, kaˆ tÕ lambanÒmenon m□n ¢eˆ e□nai peperasmšnon, ¢ll' ¢e… ge ›teron kaˆ ›teron: œti tÕ eŒnai pleonacîj lšgetai, éste tÕ ¥peiron oÙ de‹ lamb£nein æj tÒde ti, oŒon ¥nqrwpon À o„k…an, ¢ll' æj ¹ ¹mšra lšgetai kaˆ Ð ¢gèn, oŒj tÕ eŒnai oÙc æj oÙs…a tij gšgonen, ¢ll' ¢eˆ ™n genšsei À fqor´, peperasmšnon, ¢ll' ¢e… ge ›teron kaˆ ›teron[320] (206 a 27–33).

Este adevărat că puţin mai jos (206 b 2–3) spune că la mărimi rămâne partea considerată (în spaţiu), pe când ™pˆ d□ toà crÒnou kaˆ tîn ¢nqrèpwn fqeiromšnwn oÛtwj éste m¾ ™pile…pein[321], ceea ce e just, *realiter* vorbind. Când este o zi o zi? Când se desfăşoară nu, fiindcă e în desfăşurare, când se termină nu, fiindcă e terminată. Şi totuşi şi ziua este un eŒnai pentru că eŒnai lšgetai pollacîj[322].

La fel viaţa. Ea se desfăşoară şi, totodată, se constituie în desfăşurarea ei. Decât că acum caut

să gândesc asta dinăuntrul meu, adică adăugând punctul de referinţă care sunt eu.

Eu sunt în ¢eˆ ›teron kaˆ ›teron[323], sunt în fiecare clipă punctul de referinţă al clipei mele respective, şi totodată independent de mine, se *constituie* viaţa mea, în care nu mai sunt eu cel de fiecare clipă, ci ceva străin de mine, pe care pot să-l ignor, să-l mistific, să-l trişez, nu numai faţă de alţii, ci şi faţă de mine, într-un cuvânt, să fac cu el ceea ce pot face cu orice este altceva decât mine.

Adăugarea punctului de referinţă însoţitor şi implicat în fiecare acum este hotărâtor pentru ceea ce vreau să spun, fiindcă faţă de el viaţa mea „biografică“ este funciar ceva străin, până într-atât încât Eminescu poate spune:

Şi când gândesc la viaţa-mi, îmi pare că ea cură
Încet repovestită de o străină gură,
Ca şi când n-ar fi viaţa-mi, ca şi când n-aş fi fost…

Ceea ce nu înseamnă, firește, că eu nu pot să-mi fac viaţa cum vreau, dacă împrejurările nu sunt potrivnice; nu înseamnă că nu sunt oameni care pot privi cu mândrie la viaţa lor şi o fac, însuşindu-şi-o în totalitate, cum am arătat în I.

Ceea ce vreau să spun este pur şi simplu că alcătuirea vieţii, să zicem „în spatele meu“, se întâmplă neatârnat de mine. Pot să-mi fac viaţa *cum* vreau (dacă am noroc şi minte) dar nu eu o fac să se constituie într-o viaţă, să fie definitiv aşa cum a fost şi să înlocuiască nenumăratele eu-ri ale mele din fiecare clipă, nenumăratele „existenţe“ ca „acum“-uri ce le-am avut, cu o „viaţă“ în care nu a mai rămas decât „cum“ a fost ea.

Problema „modelării“ propriei vieţi nu intră deci în tema cercetată, ci vine după ea. Înaintea oricărui fel de a-ţi face viaţa trebuie avut limpede în minte că sunt două lucruri deosebite: punctul de referinţă care sunt eu în fiecare clipă şi viaţa care se constituie de-a lungul desfăşurării ei şi pe măsura

desfăşurării ei, ca o realitate independentă. Abia temeiul acestei deosebiri ne pune în lumină cum de unii oameni aleg ca trai plăcerea (ridicând-o la rangul de „morală“ a vieţii), adică pun tot accentul pe modul de a fi al punctului de referinţă, pe clipa trăită, iar alţii au o „morală“ (adică un model moral) prin care urmăresc tocmai o viaţă *constituită*, în conformitate cu modelul ales.

Deosebirea este atât de mare, încât cred că nu întrec măsura spunând că nimeni nu ajunge să îşi ştie *restlos*[324] viaţa în constituirea ei, tot aşa cum nimeni, din afară ori din viaţa constituită, nu poate şti ceea ce este esenţial pentru fiecare, raportarea la sine ca punct de referinţă.

IV

Viaţa constituită reprezintă trecutul meu, prezent nu numai în amintirile mele, ci şi în felul meu de a fi acum. Orice pe lume poartă, pentru noi, şi pecetea trecutului. Pe faţa, mersul, purtarea unui om s-ar putea citi, dacă am fi îndeajuns de pricepuţi, trecutul lui, pentru că „lasă amprente“, ceea ce, într-un fel, înseamnă că este prezent ca trecut. Zace şi în mine, în memoria mea, şi anume ca ceea a fost. Trecutul nu este numai de neschimbat, ci este şi ceea ce ştiu cu siguranţă că a fost, adică în fiecare clipă a fost „acum“ (cel puţin pentru trecutul meu). Când spun că trecutul nu mai este, înţeleg atât că nu are existenţă, ca prezentul, cât şi că are o existenţă, aceea că a fost. Tot aşa cum sunt încredinţat că acum scriu aceste rânduri, sunt încredinţat şi că ieri am scris rândurile paginii anterioare, sau, aproape tot aşa, pentru că între ele este deosebirea unei *Bewußtseinsmodifikation*, cum spune Husserl.

De aceea pot spune că afirmaţiile mele despre trecut sunt întemeiate. Pot fi greşite, stâlcite, încurcate, dar au temei, adică trecutul (meu) are un temei.

Pot să spun la fel despre viitor? Mi se pare că nu. Este destul să-mi pun întrebarea, ca să am şi răspunsul. Desigur, trăim cu necontenita credinţă că o să trăim, dar cum este cu putinţă aşa ceva? În fiecare seară ne culcăm convinşi că o să ne trezim mâine dimineaţă şi o să… trăim. Şi mai convinşi suntem că o să *fie* un mâine. Pe ce ne bizuim? Pe nimic. Viitorul nu există nu numai pentru că nu este „încă“, ci şi pentru că nu are nici măcar existenţa subsidiară a trecutului.

Trecutul ne este *dat*, viitorul este tocmai ceea ce nu ne este *dat*. Trecutul are o structură (retenţie imediată, amintiri ţintuite în înşiruirea lor), este disponibil (pot să rechem o amintire când vreau şi ştiu că „aşa a fost“) şi o cronologie care, ideal, este exactă. Nimic din toate acestea nu pot spune despre viitor.

Avem, fireşte, preziceri, predicţii. Dar prefixul „pre-“ presupune deja viitorul *qua* viitor şi priveşte „conţinutul“ viitorului, nu sinele său, ci înăuntrul unui timp „omogen“, în care deosebirile sunt între anterior şi posterior, nu între trecut–prezent–viitor. Predicţia este proiectarea conţinutului viitorului din conţinutul prezentului cunoscut ca trecutul său.

Dar cum de nimeni nu pare să-şi fi pus serios întrebarea: ce este viitorul? Pentru că îl acoperim totdeauna cu predicţia conţinutului lui. Nu ce este viitorul, ci ce va fi în viitor ne preocupă. Predicţia, gândurile despre viitor, *Entwurf*-ul heideggerian sunt proiectări de conţinut al viitorului, menite să stăpânească, să acopere viitorul. De ce vrem să-l acoperim? Pentru că este necunoscutul. Nu numai pentru că orice predicţie este valabilă sub rezerva real-izării ei (oricât de certă ar fi ea teoretic), adică implică o aşteptare (în care viitorul este deja presupus), ci înainte de toate pentru că viitorul este necunoscutul într-o formă originară, adică în însăşi înţelegerea lui.

„Necunoscut“ luat aici nu ca ceva ce „încă“ nu ştiu, nu „cunosc“ şi s-ar referi tot la un conţinut, ci

ca ceea ce nu este altceva decât necunoscutul primar, străinul.

Eu port în mine atât credinţa evidentă în viitor, cât şi neputinţa de a înţelege cum este cu putinţă aşa ceva ca viitorul. Aşa fiind, încerc să-l acopăr. Ceea ce vreau să acopăr este tocmai străinătatea aceasta din mine. Trăim necontenit – cu planurile, proiectele, năzuinţele noastre – viitorul, înăbuşind astfel cu totul ne-faptul viitorului. Sigur, este banal să spui că nu ştim ce ne aduce viitorul, dar nu e deloc banal să te întrebi: propriu-zis, ce este viitorul?

Nu despre precaritatea existenţei vorbesc, nici despre *Sein zum Tode* sau alte asemenea, ci despre faptul simplu că, spre deosebire de trecut şi prezent, viitorul nu ne este *dat* în nici un fel, este un străin care se dezvăluie şi rămâne doar ca străin, pe care deci trebuie să-l acopăr, astfel încât sinea lui nu se arată decât tocmai în faptul că îl acopăr.

Viaţa noastră este oarecum atârnată (suspendată), decurgând pe un temei care nu este unul, ci, dimpotrivă, este netemeinicia însăşi, un de la sine înţeles ce nu poate fi înţeles.

(Desigur, şi vestigiile trecutului sunt doar mărturii ale conţinutului trecutului, dar sunt mărturii prin care trecutul ne este dat. La viitor nu poate fi vorba despre aşa ceva, fiind, tocmai, ceea ce nu ne este dat.)

Viaţa este precară nu pentru că oricând se poate întâmpla cine ştie ce (şi în general posibilul), ci pentru că, fundamental, ea este suspendată. Suspendarea este obârşia neliniştii care sălăşluieşte în fiecare dintre noi, este străinătatea necontenită cu care ne ducem zilele.

Dacă prezentul este în sine trecere, oare nu implică totuşi pe „de la“ şi „spre“, adică retenţia şi protenţia, adică nu este „prezent“ şi retenţia şi protenţia (în înţeles husserlian, *Zeitbewußtsein*, p. 399)? Nu, vezi *Chronos Note*, (p. 353 şi urm.)

18 ianuarie 1989

Viaţa este *orientată* spre viitor. Predicţia este o proiectare a viitorului. Dar „pro-“ din pro-iectare (*proicio*, *-ieci*, *-iectum, -icere*) implică deja viitorul. Oare viitorul însuşi este doar o proiectare? Iar dacă nu mă refer la *ceea ce* proiectez (care este doar conţinutul viitorului), ci doar la proiectare, atunci caut a mă mărgini la *mine*, fiindcă viitorul nu este încă, deci nu este în nici un fel decât *în mine* (nu ca trecutul, care este şi în urme, vestigii etc.)

19 ianuarie 1989

Dacă înlătur „conţinutul“ proiecţiei, atunci viitorul este proiecţia a ce? Şi: proiecţia asupra ce? Asupra necunoscutului. Şi pro-iecţie *a mea*, dar nu ca eu (ceea ce ar fi tot conţinut, un fel de „cum o să fiu eu mâine“, să zicem), ci ca fel de a fi al meu.

20 ianuarie 1989

Oricine înţelege însă ceva prin „viitor“. Ce înţelege? [Că viitorul:]

1) este ca „nu e *încă*“;

2) este o pro-iecţie;

3) este ne-cunoscutul;

4) că ne ocrotim faţă de el, *fiindcă* este ne-cunoscut, umplându-l prin predicţie.

Dar ceea ce nu cunosc nu este doar „conţinutul“ viitorului, dar ştiu că este un viitor care va să vină? Dar ce ar fi viitorul fără „conţinutul“ său? Trebuie să-mi lămuresc ce este cu „conţinutul“ (al viitorului, trecutului, prezentului), fără a cădea nici în *reine Form der Anschauung*[325], nici în Øpodoc»[326] (v. Platon, *Timaios*, 49 a *sq.*, pentru spaţiu). Este într-adevăr calepÕn kaˆ ¢mudrÕn eŒdoj[327] (*ibid.*). (Aristotel foloseşte tot ¢mudrîj pentru timp, v. *Fizica*, D 10, 217 b 33.)

Parcă mă învârt în cerc: orice pro-iectare implică viitorul, iar dacă înlătur din ea conţinutul

(care, fiind conţinutul viitorului, îl presupune) nu rămân cu nimic, fiindcă viitorul, nefiind încă, ar fi să-l caut numai în mine (nu în vestigii, ca, bunăoară, trecutul), dar în mine nu poate fi viitorul, tocmai pentru că nu este încă.

Spre deosebire de trecut, care ne este dat, viitorul nu ne este dat. Dar, într-un fel, şi viitorul ne este dat, de vreme ce vorbim despre el, doar neştiind exact natura lui. Or, ceea ce ne este totodată dat şi nedat este „posibilul“.

23 ianuarie 1989

„Proiectare“ este un cuvânt compus, ambele elemente ambigue, pentru că sunt metaforice:

— *pro* înseamnă „înainte“, dar înainte poate fi şi în spaţiu şi în timp;

— *iacere* înseamnă „a arunca“, în spaţiu, ori în timp, ori figurat.

Sunt metaforice pentru că, tot atât de bine, pot gândi viitorul prin imaginea inversă, ca ceva ce *vine*, dovadă însuşi cuvântul „viitor“ (în franceză *avenir* este o abreviere a locuţiunii *le temps à venir*, Dauzat[328]; † vezi şi importantul articol despre *fuo* în Bréal-Bailly[329] †). Gândesc astfel în imagini, nu în realităţi. Dar ce vădesc aceste două imagini opuse? De la prima vedere: una reprezintă atitudinea activă, cealaltă una pasivă. Cine proiectează sau prezice, ştie sau caută să stăpânească viitorul. Orice „voi“, „vom“, orice „am să…“ aruncă asupra viitorului un conţinut. Orice „nu ştiu ce aduce viitorul“ ori „să trăim până atunci“ ori „să vedem“ este o aşteptare. În ambele însă viitorul e deja ceva, ambele îl presupun.

12 februarie 1989

Acum şi eu

1) Eu şi „din afară“-ul meu, *Sein*-ul în fiece clipă, ca „acum“ = *Sein*.

2) Eu şi ce se întâmplă, în înţelesul larg, în fiecare clipă (conţinutul lui „acum“).

3) Eu şi cu mine când doar stau, centrat pe mine.

3 bis) Eu când mi se întâmplă ceva fulgurant, dinăuntru sau din afară, care mă situează în acuitatea unui „acum“ mărginit la „acum“.

4) Eu şi timpul care trece, când doar stau şi îmi dau seama cum *trece Timpul*, adică trecerea pură (durata).

5) Eu şi clipele ce trec, ca acum şi iar acum şi iar acum (¥llo kaˆ ¥llo, la Aristotel, *Mannigfaltigkeit der Synthesis der Apperzeption*[330] ca *Zeitfolge*[331] la Kant şi *idem* la Augustin şi Husserl), adică „acum“-urile simţite ca discontinue.

6) Eu când mă gândesc sau evadarea din acum:

a) mă gândesc la trecut, la ceva din trecut *qua* trecut;

b) mă gândesc la viitor, la ceva din viitor *qua* viitor;

c) mă gândesc la un conţinut anume: persoană, lucru, întâmplare, proces; adică la ceva fără gând de timp, dar ştiind că este *în* timp;

d) mă gândesc în înţelesul „gândirii“, adică raţionez, aşa-zicând, „în afara timpului“;

e) imaginez.

Înşirarea de mai sus este de două ori eterogenă:

a) sunt forme şi conţinuturi de „acum“, de exemplu punctele 1, 4 şi 5 privesc aşa-zise forme de „acum“, punctul 3 este amestec de formă şi conţinut; punctele 2, 3 şi 6 sunt conţinuturi de „acum“ (*Vorstellungen*, cum ar spune Kant);

b) în unele, „acum“ are înţelesul de „continuu“ (de exemplu 4 şi 1), în altele (celelalte puncte) de „discontinuu“.

Aşa se ajunge la cele două mari probleme: continuitate–discreţie şi formă–conţinut, ambele capcane.

Dar înşirarea de mai înainte are un cusur mai grav: nu scoate la iveală tocmai „acum“-ul, în ceea

ce este el.

i) Punctul 1 se deosebeşte întrutotul de celelalte, fiindcă în el sunt una cu „lumea“, adică nu sunt „eu“, pe de o parte, şi „lumea“, pe de alta, ci doar *Sein*-ul, existenţa, care este altceva decât orice „ceva“ ca „eu“ ori „lume“.

ii) Toate punctele sunt în „acum“. Fie că mă gândesc la trecut, fie la viitor, fie la ceva anume în timp, fie la ceva „atemporal“, toate acestea sunt în acum, nu pot fi decât în acum.

iii) Toate punctele, afară de 1 şi 3 bis, *acoperă* „acum“-ul ca atare.

13 februarie 1989

„Acum“-ul şi pulsul (bătăile inimii). Când gândesc ori spun „acum“, „acum“ etc. am întocmai bătăile inimii.

Ritmul în general şi timpul.

7 martie 1989

Mă izbesc de „trecere“ ca de un zid. Ce „trece“?

— timpul, dar timpul presupune deja trecerea;

— p£nta ·e‹[332], dar „totul“ este conţinutul (tot ce-i pe lume); or, nu despre conţinut este vorba;

— timpul fizic, măsurabil, dar şi el presupune trecerea;

— durata, dar şi ea presupune trecerea.

Astfel, „trecerea“ stă la temeiul a orice gândesc despre timp.

9 martie 1989

Este un *hint*[333] în lingvistică? Neamţul spune *die Zeit* ver-*geht*, francezul spune *le temps passe*, ca şi când timpul se *consumă* prin trecere (katat»kei Ð crÒnoj, Aristotel, *Fizica*, D 12, 221 a 31). † La Platon găsim n£w, „a curge“ (*Phaidros* 264 d) şi ¢šnaon, „a curge necontenit“ (*Legile* 966 e; *cf. Phaidon* 111 d şi *Timaios* 37 d 3: ¢šnaon–

a„ènion[334]; v. F.M. Cornford, *Plato's Cosmology*, London 1937). †

Simţământul că prin trecerea timpului viaţa se istoveşte este lesne de înţeles. Trece timpul din timpul meu, adică din viaţa mea, care ştiu că are, oricum, un răstimp mărginit. Dar „fizic"? Este o extensie, o metaforă de la subiectiv la obiectiv?

Îmi pare că nu: trecerea timpului pare a fi, oricum, o trecere *din* timp, ca şi cum s-ar înclina tot mai mult balanţa în partea trecutului, ca şi cum acolo se adună tot mai mult, iar din viitor scade tot mai mult. Dacă este „subiectiv", apoi nu este numai subiectiv, ci cuprinde şi istoria, care devine tot mai mare, mai lungă, mai bogată. Numai că în istorie nu am viitor ca în viaţă, istoria fiind trecutul, deci neclepsidrică.

Ceea ce nu împiedică ca orice, inclusiv ciclicitatea sau reversibilitatea, să fie cronologizabil. Un „du-te-vino" poate fi indiferent în ceea ce este „du-te" şi în ceea ce este „vino", dar neapărat mai întâi este unul şi apoi celălalt, oricare ar fi ordinea (adică, neputând fi simultane, sunt într-o ordine, chiar dacă ordinea este indiferentă). Cu ciclicitatea este evident, de vreme ce măsurarea clasică a timpului este întemeiată tocmai pe ciclicitate. M-am abătut.

„Timpul trece" nu este un pleonasm, pentru că pot să trec şi eu puntea, dar originar numai timpul trece, ceea ce este doar nepotrivit spus, pentru că timpul asta este: trecere.

„Trecerea", semantic, este metaforă, ca şi ·e‹. Aristotel spune gegonšnai crÒnon[335] (*Fizica*, D 11, 218 b 32).

10 martie 1989

Problema trecerii este, de obicei, înlăturată prin folosirea noţiunii de forţă, dÚnamij (Aristotel, *Fizica*, D 13, 222 a 14: diaire‹ d dun£mei[336]), tendinţă (Leibniz) etc., care explică, să zicem

cauzal, de ce se trece de la ceva la ceva. Ceea ce presupune deja trecerea. Şi apoi, timpul nu este nici una din acestea. Timpul nu poate fi cauza trecerii, ci invers.

Aristotel reduce la o relaţie de reciprocitate între timp şi mişcare (*Fizica*, D 11) spusă clar la 219 a 3–8 şi deduce (?) că éste ½toi k…nhsij À tÁj kin»seèj t… ™stin Ð crÒnoj. ™peˆ oân oÙ k…nhsij, ¢n£gkh tÁj kin»seèj ti eŒnai aÙtÒn.[337] Concluzie tautologică, de vreme ce pornise de la premisa că timpul nu trece dacă nu este schimbare (218 b 33 *sq*.: fanerÕn Óti oÙk œstin ¥neu kin»sewj kaˆ metabolÁj crÒnoj[338]), care, la rându-i, vine din afirmaţia lui Aristotel (218 b 30–31) că: …Ótan m¾ Ðr…swmen mhdem…an metabol»n, ¢ll’ ™n ˜nˆ kaˆ ¢diairštJ fa…nhtai ¹ yuc¾ mšnein[339], atunci nu ştim (o‡esqai) că este timp (că trece timpul), ceea ce este foarte îndoielnic (de unde, poate, acest fa…netai[340], folosit de Aristotel).

Ceea ce duce la problema [bătută şi] răs-bătută: dacă mişcarea (schimbarea) dă timpul (soluţia Aristotel), ori timpul este forma pură în care se întâmplă mişcarea (soluţia Kant), ori forţa, energia etc. determină trecerea, deci şi timpul (Leibniz şi ştiinţa).

Dar toţi au în faţă „timpul“ ca ceva simplu şi evident. Or, eu spun că la temelia timpului stă „trecerea“. Deci, iarăşi: ce este „trecerea“, ca izvor al timpului? Spaţial, se trece de la ceva la ceva, iar temporal, de la anterior la posterior. Dar anterior–posterior sunt determinări ulterioare, ele nu determină tocmai „trecerea“, acel ™xa…fnhj[341] al lui Platon în *Parmenide*, 156 d, deci ocoleşte problema. De altfel, chiar ™xa…fnhj-ul este luat ca discursiv, pe când [trecerea] îmi pare a fi, neîndoielnic, continuă.

În orice caz, construcţia timpului pare a fi: luând trecerea ca un dat, decurge anteriorul şi posteriorul, de unde cronologia şi „măsurarea“

timpului ca reciprocitate de măsurare între timp şi mişcare şi astfel avem „timpul“.

Dar însăşi „trecerea“? Nu timpul trece, ci trecerea mijloceşte timpul.

13 martie 1989

Trecerea timpului nu „schimbă“ (metab£llein) nimic, ci în trecerea timpului se schimbă toate, deci nu timpul este destrămător, cum spune Aristotel, *Fizica* D (e drept că spune, tot acolo – cap. 13, 222 b 15–26 – că şi mişcarea este ™kstatikÕn: ™kstatikÕn g¦r ¹ metabol¾ kaq' aØt»n[342], *ibid.*, b 21). Dar şi Aristotel oscilează, fiindcă tot acolo face tocmai această observaţie (222 b 25–26): oÙ m¾n ¢ll' oÙd taÚthn Đ crÒnoj poie‹, ¢ll¦ sumba…nei ™n crÒnJ g… gnesqai kaˆ taÚthn t¾n metabol»n.[343]

Trecerea formează (doar) trecutul. Mă gândesc însă la „trecere“ nu în înţelesul de „ceea ce este pe cale să nu mai fie“ („trece vremea“), ci în înţelesul de „schimbare“, dar nu ca „schimbare“ a ceva, ci ca ¥lloj ¥llote[344], dar nu discursiv, ci continuu. Este greu de spus, dar este ceea ce oricine păţeşte tot timpul. Numai că suntem obişnuiţi să gândim în termeni de mişcare, adică cu un mobil: „trecerea“ la care mă gândesc nu are un obiect ce trece, nici nu este o schimbare *a ceva*, ci este pur şi simplu „trecerea“.

Adică tocmai altfel decât spune Kant (care pleacă de la un timp gata format în cap) în „Estetica transcendentală“, §7 (A 41, B 58): „denn die Zeit selbst verändert sich nicht, sondern etwas, das in der Zeit ist“[345]. Fiindcă pentru Kant, „Ich kann zwar sagen: meine Vorstellungen folgen einander; aber das heißt nur, wir sind uns ihrer, als in einer Zeitfolge, d.i. nach der Form des inneren Sinnes, bewußt“[346] (*Kritik*, nota de la A 38, B 55). Kant este consecvent. Determinând timpul ca: „Sie [die Zeit] ist also wirklich nicht als Objekt,

sondern als die Vorstellungsart meiner selbst als Objekts anzusehen“[347] (A 37, B 54), schimbarea (trecerea, *die Einanderfolge*) reprezentărilor se reduce la conştiinţa formei *des inneren Sinnes*[348] şi „die Zeit ist darum nicht etwas an sich selbst“[349], (continuare la nota de la A 38, B 55) şi „Sie [die Zeit] ist nichts, als die Form unsrer inneren Anschauung“[350] (fraza la care se referă nota de subsol) şi „Wenn wir von unsrer Art, uns selbst innerlich anzuschauen [...] abstrahieren, [...] so ist die Zeit nichts“[351] (A 34, B 51). Kant pleacă de la premisa că există, sau poate exista, şi o *Anschauung* intelectuală, netemporală (divină?) (v. *Kritik*, § 25, B 157–8[352]).

14 martie 1987 (copiat) [sic]

Nici un cuvânt nu spune întocmai mersul timpului. „Succesiunea“ sugerează ceva discontinuu, discret, „trecerea“ este mai aproape de continuitate, dar parcă implică un conţinut: ceva trece şi se trece de la ceva la altceva. „Curge“ ar fi poate cel mai apropiat, dar este prea metaforic. Or, tocmai într-asta zace un indiciu: nu se poate *spune* întocmai mersul timpului, fiindcă toate cuvintele la îndemână cuprind deja în semnificaţia lor acest mers al timpului. „Curge“ mă trimite la fluide, „se mişcă“ la mobíle, „merge“ la paşi etc. Însuşi „trecere“, pe care îl folosesc, mai are ceva din discontinuitate şi conţinut.

La fel, pentru spaţiu: nu pot *spune* ce este spaţiul, ca extindere. Kant a găsit soluţia în „forma pură“ a *Anschauung*-ului. Dar formă pură este şi spaţiul şi deosebirea ce o dă se reduce la *nacheinander*[353] pentru timp şi *nebeneinander*[354] pentru spaţiu, precum şi la *innerer* şi *äußerer Sinn*[355], ceea ce este doar descriptiv, deşi adevărat. De aceea, nici nu găsim, propriu-zis, problema „trecerii“ timpului, *qua* trecere, în *Kritik*.

Heraclit ar fi spus p£nta ·e‹[356], ceea ce este o afirmaţie ontologică: toate (cele de pe lume) curg, dar nu despre t¦ Ônta mă întreb, nu despre ce determinant putem atribui celor ce sunt, ci despre ce înţeles are acest „curg“.

De ce nu putem *spune* trecerea altfel decât metaforizând pe lucruri din spaţiu?

Răspunsul pe care îl cred adevărat la „trecere“ este: *Existenţa însăşi este trecerea*.

30 martie 1989

Obişnuim să scăpăm de problema trecerii invocând fie energia, forţa (*Fizica*), fie aşa-zisul principiu vital, adică fie prin cuvinte pe care nu le putem defini, fie prin cuvinte care „ţin locul“ de realităţi, noi urmărind doar manifestările ce le constatăm.

† În 1556, Kepler, în *Mysterium Cosmographicum*, explicând schimbarea vitezei planetelor, spune *anima*. După 25 de ani, în ediţia a II-a, înlocuieşte *anima* prin *vis* şi spune într-o scrisoare din 1605: „Mein Skrupel besteht darin, daß ich behaupte, daß die Himmelsmechanik nicht mit einem beseelten Wesen, sondern mit einem Uhrwerk zu vergleichen ist“.[357] †

Astfel, iese iarăşi la iveală felul timpului de a se manifesta, problema (în acest caz) fiind: energia, forţa, principiul vital presupun trecerea, sau trecerea poate fi redusă la ele? Îmi pare evident că ele presupun trecerea. Forţele sunt felurite şi concrete, trecerea este una şi universală, forţele se pot „echilibra“, trecerea nu, ş.a.m.d.

31 martie 1989

Timpul este o abstracţie, trecerea nu. Dar dacă trecerea este universală, cum aş putea s-o gândesc, adică ce ar mai fi altceva decât trecerea? Eternitatea, dar nu pot să o gândesc decât ca netrecere.

Existenţa (*das Sein*) are două înţelesuri de bază:

1) Existenţa *qua* existenţă, doar în acum-ul care trece;

2) Existenţa a *ce* există.

Realiter şi sensul 2 se reduce la 1, pentru că şi piatra aceasta *există* numai în acum, [iar ceea] ce a fost nu mai este real şi viitorul ei nu există, şi asta nu pentru conştiinţa mea, ci în realitate. Piatra şi celelalte nu au trecut şi viitor ca real, nu pentru că nu au conştiinţă (atunci le-ar avea ca fapte de conştiinţă), ci pentru că trecutul şi viitorul nu există *realiter*. Ceea ce nu înseamnă că piatra nu are un trecut sau viitor, ci doar că ea nu *există* în trecut sau viitor.

7 aprilie 1989

Cred că nu există mişcare decât spaţială. În afară de trecere = existenţă, care nu este spaţială şi care face cu putinţă orice mişcare spaţială. Îmi pare a fi ultima reducţie a problemei timpului.

14 aprilie 1989

Îmbinarea în noi a ciclului cu liniaritatea. Ciclul (care implică ritmul) pulsaţiilor, bioritmurilor, sezoanelor şi liniaritatea conştiinţei de sine. Dar orice ciclicitate implică şi liniaritate temporală (ciclul implică şi număr – a câta oară revine).

Progres

Istoric, ideea de progres pare să fi izvorât în urma descoperirilor ştiinţifice din secolele XVII şi XVIII, şi anume din ideea mersului înainte pas cu pas, înăuntrul unei lumi infinite (la început spaţial, apoi temporal), ca mod de abordare uman al infinitului, înţeles potenţial, nu actual (oarecum în sensul lui ¥llo kaˆ ¥llo al lui Aristotel în *Fizica*). De luat aminte că una din surse este Kant în *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels*[358] (1755) şi descentralizarea lui Kepler şi

Copernic. Teoretizarea poate fi urmărită la Descartes şi la Galilei.

Progresul temporal a fost promovat însă şi de cercetările geologice ale secolului XVIII, prin lărgirea uriaşă a orizontului temporal în trecut. Alte noţiuni care au contribuit au fost cea de forţă şi energie, cea a determinismului fizic, care înlocuia prezicerea prin predicţie şi cea a voinţei (a forţei umane), înţeleasă iluminist ca voinţă a umanităţii. Ştiinţa aducea criteriul de bază: măsurabilitatea progresului. Nu împiedică însă că ideea de progres a devenit o credinţă. Progresul este conceput ca progres la infinit. Şi încă ceva: progresul este legat de activism la nivelul umanităţii.

Clipă şi periodicitate

După Bergson, clipa este o abstracţie dedusă din spaţializarea timpului. Dar clipa se iveşte şi în periodicitate (ritm), dovedindu-şi o oarecare realitate. (Clipa, în înţelesul larg de durată, adică atât momentul, cât şi o durată mai lungă – o perioadă.) Ceea ce revine periodic revine la un moment dat şi pe urmă iar la un moment dat (periodic), aşa că există momentul, are un conţinut real. Pe această periodicitate (repetarea la intervale de timp fixe) se întemeiază, de altfel, măsurarea timpului şi nu numai pe spaţializare.

6 mai 1989

Ce duce la ideea de esenţă: rămânerea (permanenţa) sau trecutul (nemodificabilitatea lui)?

Deosebirea este veche: Aristotel (în *Fizica*) deosebeşte deja două feluri de a fi: cel al esenţei (cum sunt lucrurile, omul) şi o durată (ziua, olimpiada, lupta) care ar corespunde, respectiv, permanenţei şi trecutului. Husserl o reia prin deosebirea dintre retenţie şi trecut (memorie).

15 mai 1989

Vechi şi nou

Timpul ca permanenţă şi timpul ca nou – cei doi stâlpi ai timpului intervin. Cum se împacă? Permanenţa pură este ca şi moartea (Pascal), noutatea pură ar duce la clipe fără şir. Dar noul se desprinde numai pe fondul vechiului, care nu este, oare, doar permanenţa? Este, fireşte, şi un nou din plictis (saţietate) de permanenţă (moda) şi este dorinţă de permanenţă din apărarea faţă de nou, dar nu despre asta este vorba.

Fără permanenţă nu am avea nici o orientare. Fără nou, nu am simţi că trăim. Pare însă că permanenţa poate fi fără nou, pe când noul nu poate fi decât pe fondul fostei permanenţe.

Poetul spune că toate-s vechi şi nouă-s toate, ceea ce, într-un fel, este adevărat.

Vechi şi nou pot fi obiective: *Larousse*-ul meu este vechi, pentru că este din 1921, altul are un *Larousse* nou, pentru că este, să zicem, din 1988.

Vechi şi nou pot fi şi socio-individuale: rochia e veche fie pentru că s-a plictisit de ea, fie că nu mai e la modă.

Sunt şi intermediare, bunăoară: „recent“, care nu este nici vechi, dar nici nou-nouţ. S-ar părea că „vechi“ înseamnă „îndepărtat în timp“ (trecut), iar „nou“ [înseamnă] „de acum“, în prezent. Dar care timp, al cui timp?

Numai că „vechi“ parcă ar implica existenţa lui „şi acum“, dar ca „vechi“, adică este rezultatul învechirii, care nu este neapărat uzură, ci poate fi şi simplă trecere de timp (oare?). „Vechi“ şi „nou“ pot fi atunci şi aprecieri, ceea ce este vechi pentru unii este încă bun (nou) pentru alţii, după cum ţii pasul vremii (al modei, să zicem). Trecerea timpului aduce cu sine deosebirea dintre vechi şi nou. Nu este ciudat?

Dacă mă întreb cum este cu putinţă ca doar trecerea timpului să aducă vechiul şi noul, ele

devin, dintr-o dată, misterioase. Par corelate: noul se desprinde pe un fond de vechi, iar vechiul devine vechi numai (?) când se iveşte noul.

Locul lor firesc este schimbarea, prin care se cască deosebirea între cum era şi cum este. Numai că nu orice schimbare împarte în vechi şi nou: copilul nu este vechi faţă de adolescent.

Mai există şi refuzul schimbării: tradiţia (monarhia engleză, de pildă). Pe urmă, vechi şi nou sunt relative: în moda feminină şi la automobile ce a fost *antan*[359] este vechi, în schimb la altele trebuie decenii pentru învechire. Apoi, ritmul vechi–nou pare a se iuţi: progresul ştiinţific (tehnic) se învecheşte azi în 3–5 ani, pe când acum sute de ani îi trebuiau poate secole.

Vechi–nou atârnă, uneori, şi de ins sau de societate: o ştire sau o glumă pot să fie noi pentru unul şi deja vechi pentru cel ce le spune, ori noi în provincie şi deja învechite în capitală.

Vechi–nou nu apare oriunde este succesiune: la fotbal, de pildă, repriza a doua nu este, exact spus, nouă faţă de repriza întâi, nici bătutul covorului nu este nou faţă de urcarea lui pe bătător, ci sunt doar faze succesive într-un proces desfăşurat într-o anumită ordine.

Poate, deci, să pară subiectivă deosebirea vechi–nou. Dar în istorie, în geologie, zoologie citim adesea că a apărut o politică nouă, o eră nouă, o specie nouă, unde înţelesul este obiectiv.

Apoi, se spune că fiecare zi, clipă aduce ceva nou, ca dovadă ziarele, telejurnalul etc., toate aduc „noutăţi“.

Aşadar, nou–vechi sunt şi relative şi absolute, sunt şi subiective şi obiective.

22 mai 1989

Sunt ore goale şi clipele hotărâtoare, după cum ni se întâmplă să păţim sau după cum ştim să le umplem, iar între aceste hotare tot curcubeul culorilor. Plinătatea–goliciunea timpului propriu ca

dimensiune (intensitatea) duce oamenii, de o bună bucată de vreme, la ciudatul sentiment de a-şi trăi (sau nu) viaţa, ca pe un bun unic, a cărui nefolosire este cel mai mare neajuns. De unde nevoia de a umple viaţa, fie în afară, prin aventuri, călătorii ş.a.m.d, fie înăuntru, căutând sau însuşind un sens al vieţii care să spulbere irosirea ei. Înainte vreme, oamenii trăiau într-o rânduire destul de statornică, după care se năşteau, trăiau şi mureau în neclintite obiceiuri. La Platon şi Aristotel încă mai sunt legate rânduiala în obşte şi sensul vieţii proprii, în atârnare de divin, ceea ce ne îngreunează înţelegerea lor, noi privind ca de la sine înţeles că viaţa este un bun propriu, despre care hotărâm în proprietatea lui.

25 mai 1989

Vechi–nou (continuare)

Mai este şi ciudata „actualitate“: ceva vechi (istoric) redevine „actual“. („Actualitatea lui…“ a ajuns un titlu gazetăresc). Ceea ce face nesigură judecata istoriei şi, totodată, aşază ce preţuim noi într-un soi de absolut temporal ce dă culoare la tot, prin simplul fapt că acum aşa judecăm sau imaginăm, ca la bursă.

Actualitatea împrospătează vechiul nu în perenitatea tradiţiei culturale, ci în con-sumarea cu misteriosul „actual“, pus ca suveran de netăgăduit. Fel de a vedea ce are primejdiile lui, îngăduind libera ciuntire, schimonosire (regia) sau interpretare, în care nu noi căutăm să mergem la vechi, ci îl preluăm ca învechit şi îl folosim sterp, dându-i un lustru de care nu are nevoie. Astfel, „actualul“ devine şi vechi şi nou, nefiind, în realitate, nici vechi, nici nou.

Să revin: dacă nu orice schimbare aduce cu sine vechi–nou-l, care este schimbarea ce le aduce?

Este lesne de răspuns: schimbarea în care simt că ceva vechi este înlocuit de ceva nou. Dar: 1) nu

orice nou înlocuieşte un vechi, ci adesea pot fi paralele, uneori în luptă; 2) întrebarea rămâne, strămutată în: ce înseamnă că „simt“ vechi–nou-l?

Sunt cazuri ce par neîndoielnice: o garnitură de robinet uzată o înlocuim cu una nouă. Este doar un fel de a vorbi, pentru că uzura nu este identică cu învechirea, de aceea s-a născocit şi „uzura morală“. O mobilă stil poate să fie neuzată, dar rămâne „veche“ şi poate fi învechită sau preţuită. În general, învechit se spune mai degrabă despre ce este în vecinătatea prezentului ca trecut decât despre ce este atât de vechi, încât devine „antic“. Pe de altă parte, când gândim întâmplările trecute, uşor spunem despre orice schimbare că a fost „ceva nou“ (pentru atunci). Şi iar mă învârt în cerc.

E uşor de rezolvat pe calea lui: nou–vechi lšgetai pollacîj[360]. Dar ce leagă înţelesurile lor deosebite sau care este înţelesul de obârşie? Nu întâmplarea, oricât de neprevizibilă sau de însemnată, înseamnă ceva nou: un cutremur este o întâmplare înfricoşătoare şi neprevăzută, dar nu este, propriu-zis, ceva „nou“, decât subiectiv, pentru cel ce nu l-a mai trăit înainte.

Vechi–nou ar fi deci subiectiv: simt ceva ca nou faţă de precedentul pe care îl pecetluiesc [ca] vechi. Ceea ce pare că simt este că s-a schimbat în timp, adică în schimbarea petrecută mă înscriu în timp, şi anume în timpul înţeles ca „orice clipă aduce ceva nou“; desfăşurarea timpului implică schimbarea creatoare de nou-vechi. Este o înscriere în timp, în care trecerea timpului devine calitativă, ea dă noul. Timpul ca dătător (izvor) de calitate, nu în conţinut (care poate fi orice), ci în noutatea lui. Noutatea este o calitate a perceperii timpului, este creaţia ei pentru cel ce trăieşte înscris în timp.

Vreau să spun că vechi–nou dezvăluie o etajare în timp. Am, în înţelesul comun, un timp („Timpul“) omogen, uniform, indiferent la

conţinutul lui, un timp absolut (Newton) ori formă pură (Kant). Nepăsător faţă de viaţa mea, după cum şi eu pot să nu mă gândesc la el. Peste el (este un fel de a vorbi, fireşte) se adaugă o înscriere a mea într-un timp în care trecerea devine calitativă sub forma nou-vechi. Orice devine vechi doar prin trecerea timpului aşezat suveran în noi sau sub oblăduirea căruia am intrat.

Nu trebuie musai să fie aşa şi nu a fost totdeauna aşa. Din sec. XIX însă este comun simţit aşa şi pătrunde tot mai adânc, urmat de accentuarea până la obsesie a noului, ajuns virtute în sine şi întreţesut cu progresul – concepţie de bază azi despre cum trebuie să meargă lucrările omului în lume – în care noul trebuie să însemne depăşire (mai mult, mai bine, mai aproape de perfect).

26 mai 1989

Ce face cu putinţă vechi–noul? După mine, noutatea fiecărei clipe sau, mai precis, noul dintâi este întâmplarea clipei, faptul că se iveşte clipa, iar clipa nu este altceva decât noul dintâi.

Se spune că fiece clipă aduce ceva nou, că trebuie să trăim clipa (prezentul) ş.a., jumătăţi de adevăruri. Îndeobşte gândim noul ca „ceva“ nou: o întâmplare, o privelişte, o ştire, fără să ne dăm seama că la temeiul lor este neîntrerupt noul fiecărei clipe. Faptul că fiecare clipă *este* nouă şi nimic altceva decât nouă face cu putinţă ca „ceva“ să-mi apară nou. † Nu clipa este nouă, ci noul face clipa. † Clipele nu doar trec, într-o simplă înşiruire uniformă, ci au, fiecare, trăsătura noului. Clipa este funciar proaspătă, chiar în plictis, pentru că ea este noul fundamental. Clipele trec şi, dacă le mărunţesc peste poate, ajung la continuitate, dar ele se deosebesc prin necontenit noul pe care îl reprezintă. Nu unicitatea clipei vreau s-o scot la iveală, ci faptul că acolo, în clipă, îşi are sălaş

noul. Trăiesc noul fiindcă a trăi nu înseamnă, la temelie, decât a trece necontenit din nou în nou.

Noul dintâi are un fel de a fi ciudat: cere un alt fel de nou, un nou de conţinut, care să-l acopere, umplându-l. Noul ca nou pur al clipei este gol. Pot să ajung la el, cum fac acum, dar ceea ce găsesc este un fel de gol (plictiseala e doar un derivat al acestui gol).

Iar a trăi fiecare clipă (intensitatea) nu este a o preţui în unicitatea noului ei, ci a umple golul dintâi, care o cere, fiind noul dintâi ca *gol*.

Golul noului dintâi nu este o formă, căreia trebuie să-i dau un conţinut, pentru că atunci aş avea, de o parte forma, de alta conţinutul, şi nu aş şti cum de merg împreună. Golul dintâi însă este un privativ, ba chiar privativul care stă la temelia vieţii. Viaţa are caracterul de gol care se umple, este ca o cerere de umplere şi se trăieşte răspunzând acestei cereri.

Clipa ca noul este un dat numai pentru că îi sunt predat, nu atârnă de mine, ci eu de el, este felul meu de a fi şi, totodată, ceva străin, tocmai pentru că nu depinde de mine. Străinul propriu este evidenţa.

Viaţa nu este numai *a trăi*, ci şi o cerere de a trăi.

28 mai 1989

Din „cererea“ de umplere vine orientarea noastră spre în afară („în afară“ în înţelesul de spaţiu, lucruri, întâmplări etc.). Orientarea spre înăuntru e oarecum ne-naturală, de aceea timpul (ca *die innere Anschauung*[361]) este „ascuns“.

6 iunie 1989

Dacă spun că acum = existenţă şi totodată spun că ceea ce trece este *existenţa*, care este precis legătura dintre acum şi trecere?

25 septembrie 1989

Tristeţea consumării vieţii şi, odată cu ea, simţământul că faci parte din ceva ce-ţi scapă, poate, fără apel.

27 septembrie 1989

Ciclicitatea la copaci

Este ciudat că, după ştiinţa mea, numai la copaci este în-semnată ciclicitatea anuală (prin cercurile trunchiului), deşi cred că tot ce trăieşte trece prin cicluri. Copacul poartă însemnată vârsta lui, măsurată în ani şi vădită prin numărul de cercuri.

Ceea ce înseamnă:

1) că *trecerea* timpului este, obiectiv, şi la copaci;

2) că ceea ce este însemnat prin cercuri este *trecutul* copacului (interpretat de om, dar corespunzând realităţii);

3) că trecerea timpului trecut este însemnată prin ciclicitate (*periodicitate*);

4) că însemnarea îngăduie, face cu putinţă, pentru că este spaţial reprezentată, *numărarea* perioadelor (anilor);

5) că numărul cercurilor indică vârsta copacului.

Înmănunchindu-le, se poate spune că un copac poartă în-tipărită trecerea timpului ca trecutul său prin însemnarea (prin inele) a perioadelor trecute, într-o succesiune spaţială (adică vizibilă deodată) numărabilă ce indică vârsta lui.

Desigur, şi la oameni şi animale îmi pot da seama de vârsta lor, *grosso modo*, dar numai *grosso modo* (pui, tânăr, matur, bătrân) şi se poate întâmpla să greşesc (în Nigeria am văzut oameni de 40 de ani care păreau de 60). În orice caz, îi apreciez după cum *par* că sunt, pentru că nu au (pe cât ştiu) nicăieri în ei în-semnată vârsta. Vârsta noastră o ştim după calendare, dar nu o purtăm însemnată numeric în noi. Ciclicitatea noastră este ascunsă, este pură ciclicitate, nu indică vârsta.

Mai sunt aici de gândit:

— este vreo corespondenţă între forma de cercuri (inele) în care este în-semnată vârsta copacilor şi felul nostru istoric primar de a măsura timpul prin mişcarea (cvasi) circulară a lunii, soarelui, sau asta este doar o legătură arbitrară ce ţine de o gândire magică?

— ce legătură este între vârsta ca etapă (copilărie, tinereţe etc.) şi vârsta numerică? În care prima reprezintă starea, calitatea etapei, a doua o măsurare, o cantitate (un număr de ani), deci prima oarecum intrinsecă (ca să nu zic subiectivă), iar a doua oarecum extrinsecă, obiectivă. Ce reprezintă pentru mine că am 73 de ani? Nu că sunt bătrân, asta o simt. Nici că viaţa mea s-a înscris până acum, între anii 1916–1989, căci aş fi putut avea 73 de ani şi în altă vreme (ipotetic).

Fiecare purtăm întipărit ce-am trăit şi, oarecum, cât am trăit. Ceea ce pare ciudat este că regăsim în natură (la copaci) întipărit numeric, oarecum, vârsta, cum însemnăm noi primitiv numărul anilor trecuţi pe răboj. Ba mai mult, îi găsim nu ca o crestătură pe răboj, ci ca un cerc, aidoma revoluţiilor planetelor. Desigur, inelele se datorează creşterii în grosime a tulpinii copacului, care, fiind egală pe toată circumferinţa tulpinii, ia forma unui cerc (deci cercul inelului vine de la cilindrul tulpinei) şi nu reprezintă nici un fel de simbol. De altfel, doar în secţiune transversală vedem inele, în natură sunt cilindrice, ca şi când tulpina, după zece ani, ar avea îmbrăcate zece cămăşi. Apoi, mişcarea planetară este o for£, pe când inelele copacilor o aÜxhsij, deci altă metabol».

Cât priveşte vârsta numerică, este doar o aplicaţie a măsurării timpului în ani (ca unitate de măsură, respectiv o revoluţie în jurul soarelui) la durata vieţii. Ceea ce este ciudat rămâne că în-semnarea trecerii anilor prin în-semnarea separată a fiecărui an se regăseşte în natură, deşi obişnuim s-o gândim doar ca o cucerire a omului.

Din aceste elucubraţii rămân cu:

1) trecerea timpului este naturală (fusikîj) şi nu doar o extensie a sufletului (Augustin);

2) timpul trecut este însemnat printr-un caracter ciclic;

3) trecerea este în-semnată în natură (la copaci) printr-o „unitate de măsură“ (anul) analogă *măsurării* noastre a timpului.

Desigur, cunoştiinţele mele dendrologice şi biologice în general sunt neîndestulătoare şi ca să merg mai departe şi ca să ştiu dacă ce am scris este aşa.

28 septembrie 1989

Trecutul şi viitorul ca ec-statice ale omului sunt în acum, şi anume „conţinuturi“ de acum. Husserl le numeşte *Bewußtseinsmodifikationen*, ceea ce este adevărat. Dar nu reiese că sunt „conţinuturi“ de conştiinţă. Dacă-mi amintesc de ceva, înseamnă că *acum* îmi amintesc, altfel spus: conţinutul acestui acum este ec-staticul din acum ce este amintirea, mersul în trecut. Deci întrebarea ar fi: în acum-ul în care îmi amintesc nu mai sunt în acum sau sunt într-un acum, dar al cărui conţinut doar este reprezentarea a ceva trecut (amintirea)?

7 octombrie 1989

Negativul plus (+)

„Nu mai…“ pentru trecut şi „nu încă“ pentru viitor. Cuvântul „încă“ (lat. *unquam*) lšgetai pollacîj[362] în limba noastră:

1) în plus („mai vreau încă“, „încă o dată“); repetare adică;

2) temporal: „încă nu a venit“ sunt înţelesurile obişnuite.

Cele două particule se îmbină în spuse pleonastice ca: „mai vreau încă“. Ambele se referă la prezent ca negarea lui: „nu mai“, „încă nu“, dar ca un privativ. „Mai“ arată nepersistarea în negaţia

„nu mai“ (bunăoară: „nu mai este aici“ sau „nu mai fumez“), dar în înţeles pozitiv înseamnă şi repetare: „mai vino pe aici“. „Încă“, de asemenea, are înţeles de repetare, în vorbe ca „dă-mi încă puţin sos“. În ambele cazuri pare a fi vorba de continuare. În înţelesul temporal însă, „încă nu“ pare că implică o aşteptare (*ein Gewärtigen*[363], după Heidegger).

Dacă pun: „nu mai este“ = „a fost“ şi „nu este încă“ = „va fi“, ajung la aşezarea ecstatică (*Entrückung*[364]) heideggeriană, care nu mă mulţumeşte, fiind statică şi nelămurind *trecerea* care este esenţială.

Să zicem că „nu mai este“ este oarecum mai limpede, pentru că este o referire la un prezent (fost) real, deci este doar negarea persistenţei, adică are un caracter faptic, dar „încă nu este“ are o referire la prezent de un fel nelămurit şi mai greu de înţeles.

Oricum, negaţia („*nu* mai…“ şi „*nu* încă“) arată referirea la prezent, altfel spus este o referire la prezent sub forma negării lui, mai precis a lipsei lui. Negarea implică însă un pozitiv negat. Pentru trecut este vădit: „mai este“ = continuă să fie (şi acum), ca în vorba: „mai este aici“ sau „mai plouă“, ceea ce ar însemna, din punct de vedere al conţinutului temporal (al intenţionatului), că negarea ar fi schimbare: „nu mai plouă“ înseamnă că a plouat, dar acum a stat, ceea ce, la rându-i, ar însemna că numai schimbarea „declanşează“ trecutul. Dar în trecutul simplu, înţeles ca ceea ce „nu mai este“, ce schimbare este înţeleasă?

Din punct de vedere al conţinutului, pot să am o schimbare sau o stare. Dacă ceva se schimbă, ceea ce era înainte nu mai este, iar dacă am o stare, ceea ce era înainte continuă să fie. Dar „nu mai este“ şi „continuă să fie“ implică o trecere neatârnată de conţinut şi pe care conţinutul (orice conţinut) o presupune. Pentru ca ceva (orice) să continue să fie sau să se schimbe, timpul, ca trecere, trebuie

să-l iau ca dat. Ipoteza că starea însăşi este o ipostază a mişcării nu schimbă într-asta nimic, trecerea timpului tot e deja presupusă ca dat.

Viitorul este, însă, mai nepătruns. Ce înseamnă „încă nu“? Dacă se referă la un conţinut, este limpede că se referă la o aşteptare. Dar tocmai aici este problema: cum este cu putinţă aşa ceva ca aşteptarea? Heidegger o ia ca un dat, ca un œkstasij în *der Seinsverfassung des Daseins*[365], ceea ce nu rezolvă problema.

Aşteptarea presupune viitorul şi nu de-a-ndoaselea. Pe lângă aşteptare, mai sunt şi alte simţăminte ce presupun viitorul: speranţa, teama, grija etc.

După mine, o problemă fundamentală a timpului este legătura dintre trecere şi ecstazele timpului (trecut, prezent şi viitor). Trecerea stă la temeiul lor, dar cum? Dar ideea de anterior–posterior?

30 octombrie 1989

Trecutul creator

De obicei, în problema trecutului ne îndreptăm spre memorie şi istorie, fără a ţine seama de rostul creator al trecutului.

Trecutul lasă urme: cutele feţei omeneşti, piciorul amputat cândva, vârsta în general etc. Orice cunoscător în domeniul său ştie să vadă trecutul în prezent: geologul, dendrologul, psihanalistul, cosmologul etc. Dar nu am citit nicăieri generalizarea: prezentul este în bună parte creat de trecut. Adică: trecutul nu rămâne cuminte în memorie sau istorie, ci înseamnă (în-semn) subiectul său, în tot ce i se întâmplă. Nu rămâne doar ca trecut, ci te formează în mare măsură, ştiut ori neştiut, creează ceea ce este în prezent. Nu trebuie să merg să-l caut în trecut, pentru că este în bună parte în formarea prezentului. Nu numai că semnele lui pot fi citite în prezent, dar este în

esenţa trecutului să meargă mai departe cu prezentul mereu prezent, să nu piară în uitare.

Amintirea sau uitarea sunt fapte sufleteşti, dar trecutul, în funcţia lui formatoare, în remanenţa sa ca însemnare, nu. Trecutul este un fapt al prezentului şi prezentul este în mare măsură trecutul său.

† La vechii greci, memoria şi viitorul erau treceri într-un dincolo, într-o altă dimensiune divin-mitică. Titanida Mnemosyne personifica memoria, iar din unirea ei cu Zeus s-au născut muzele. Nimfele erau înzestrate cu darul profeţiei. Poeţii erau stăpâniţi de divin în inspiraţie (Ð ™nqousiasmÒj şi ™nqousiastikÒj, în Platon, *Timaios*, 71 e, de la œnqeoj = inspirat de zei) când povesteau trecutul şi, la fel, cei ce profetizau (ghiceau viitorul: m£ntij, de la aceeaşi rădăcină man-, men-, mnh- din care izvorăsc şi mn»mh[366] şi man…a[367]).

De altfel, memoria a fost o înceată cucerire a omului, iar noi, astăzi, luăm ca indiscutabil că amintirea şi previziunea sunt doar *Bewußtseinsmodifikationen*. La vechii greci, evoluţia a fost: Mnemosyne cosmologică → eshatologică, cicluri de vieţi individuale → memoria şi înţelepciunea ca mijloace de a ieşi din ciclu şi deci din timp → memorizarea ca metodă (la Pitagora metoda trecerii de la exerciţiul memorizării zilei individuale în fiecare seară, până la cuprinderea istoriei metempsihozei sufletului individual). Anamneza vieţilor anterioare este, după Proclos (*In Plat. Tim. Comm.* I, 124, 4) o purificare a sufletului, prin memorie eliberându-se de corpul ce-l înlănţuieşte în prezent. Astfel, exilul sufletului nu mai este după moarte, ca înainte, la Homer, ci aici, în unirea cu corpul, ca la Platon. Stăpânirea timpului prin exerciţiile de memorie pitagoreice duse până la anamneza metempsihozelor îl mântuieşte pe om din

temporalitate în eternitate. (după J.P. Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs*, 1965, pp. 87–95).

1 noiembrie 1989

Trecutul pierit

Când spunem trecut ne gândim îndeobşte la trecutul ce ne vine în minte, la trecutul pe care îl ştim, la trecutul păstrat, la cel ce nu mai este, fiindcă este trecut şi este fiindcă este păstrat.

Dar trecutul pierit? Cel despre care nu ştim, cel care poate n-o să fie niciodată ştiut, care nici nu mai priveşte pe nimeni, trecutul nimicit, mort, care depăşeşte nemărginit pe cel păstrat?

Trecutul mort este de două ori pierit: o dată, pentru că este trecut, adică nu mai este prezent, este doar trecut; iar a doua oară, pentru că nu mai este nici ca trecut, s-a şters; martorii au pierit, vestigiile s-au şters – ce a fost s-a mistuit în noaptea neştiutului. Cum pot vorbi despre el, dacă este îndoit nimicit?

Fie conştient, ca ultimul martor, dându-mi seama că eu ştiu cum a fost şi văd că piere şi ştiu că piere pentru totdeauna; fie logic, dându-mi seama că există un trecut neştiut de nimeni, de vreme ce ştiut este doar trecutul păstrat (ori redescoperit), care este de-abia o mică parte din tot trecutul.

Astfel, împart trecutul în două: cel păstrat, trecutul lui „s-a întâmplat aşa şi aşa, atunci şi atunci“, şi trecutul pierit, fără conţinut, despre care nu ştiu, prin urmare, decât că există şi încă în nemărginirea lui, dar ca un trecut… cum să-i zic? Abstract? Pur?

Nu e abstract, fiindcă [se] uită; ca ultim martor, îmi dau seama că are un conţinut concret, dar care nu va mai fi când voi muri eu şi contemporanii mei. Nu este pur, pentru că presupune trecutul *qua* trecut, doar conţinutul lui piere.

Abia acum ajung la ceva serios: există un trecut fără conţinut, mai precis un trecut despre care ştiu

că are un conţinut, dar un conţinut pierit, fiindcă nepăstrat. Ceea ce ar fi o banalitate, dacă nu s-ar vorbi numai despre trecutul păstrat ori de câte ori se vorbeşte despre trecut.

Păstrarea trecutului este de două feluri: fie păstrat în amintire, propriu omului *qua* trecut, fie păstrat în urme, vestigii, în ceea ce este.

Normal este să spunem: tot trecutul trecut se păstrează pe lume, iar omul reuşeşte să păstreze conştient numai o mică parte a trecutului total, în memorie, istorie etc. Ceea ce ar însemna că lumea este o acumulare (în prezent) a întregului ei trecut, care nu poate fi ştiut; or, ştiinţa se bizuie pe legi, pe o posibilă determinare a datelor viitorului, plecând de la datele prezentului.

Dar dacă trecutul lumii este păstrat (cosmo-ontic) şi determină prezentul ei, iar ştiinţa nu poate şti în întregime trecutul lumii, cum sunt cu putinţă legile naturii?

Ce este propriu-zis o lege? Ce înseamnă, propriu-zis, repetarea? Dar ciclul, perioada? Şi uite aşa ajung la întrebarea: idealul cunoaşterii este cosmologia sau cosmogonia?

Legea ştiinţifică pare să contrazică acumularea. Orice lege spune că, ori de câte ori sunt date anumite împrejurări, se întâmplă aşa şi aşa. † Şi asta indiferent că teoria ştiinţifică este înţeleasă ca general valabilă [în chip] „absolut“ sau ca ipoteză teoretic falsificabilă. † (Las la o parte ambiguitatea „se va întâmpla aşa şi aşa“ sau „s-a întâmplat, se întâmplă şi se va întâmpla aşa şi aşa“.) Ceea ce înseamnă, întâi, că împrejurările se pot repeta (ceea ce elimină acumularea) şi apoi că, dacă împrejurările se repetă, se va întâmpla aşa cum enunţă legea (adică legitatea propriu-zisă), ceea ce iarăşi elimină determinarea prin acumulare.

Legea gravitaţiei mă învaţă că, ori de câte ori dau drumul creionului din mână, cade pe podea şi, într-adevăr, aşa se întâmplă. Deci, mă învaţă cum se *întâmplă* lucrurile, cum se desfăşoară în timp un

fapt. Tot ştiinţa mă învaţă că, tot lăsându-l să cadă pe podea, îi mai sare vopseaua şi, până la urmă, se poate şi rupe, datorită altei legi, să zicem a rezistenţei materialului. Dar istoria creionului acestuia pe care l-am lăsat să cadă până s-a rupt, nu mă învaţă ştiinţa, pentru că nu se îndeletniceşte cu individualul, deşi legea se aplică la toate cazurile individuale subsumabile.

Cine se îndeletniceşte cu istoria creionului meu? Pe un plan ideal, este recuperată tot de ştiinţă: arunc la gunoi creionul rupt, gunoiul este aruncat nu ştiu unde, unde putrezeşte etc., totul după legi teoretic determinabile. Fireşte, nu este vorba doar despre istoria creionului meu, ci de istoria fiecărui atom, a fiecărei particule elementare a materiei lumii. Dacă acumularea trecutului este determinantă, ceea ce îmi pare un fapt, atunci ştiinţa ar avea în ea însăşi un ţel de neajuns, de a cunoaşte istoria din vecii vecilor a fiecărei particule elementare din lume. Dar, pe de altă parte, ştiinţa există, şi încă cu strălucire. Ceea ce ar însemna că, fie este un trecut individual ce poate pieri ca atare, fie că legile ştiinţifice sunt ceva cu totul ciudat.

† Cert este că, într-un fel, ştiinţa nu are nevoie de păstrarea trecutului pentru a stabili legile ei, adică nu are nevoie de păstrarea întregului trecut (cosmologie). Soluţia (prea) la îndemână ar fi că ştiinţa nu are nevoie de păstrarea întregului trecut, ea stabilind generalul şi nu individualul. Dar tocmai aici este întrebarea: cum pot stabili generalul, de vreme ce lumea prezentă este alcătuită din trecutul fiecărei particule elementare? †

Desigur, aici, trebuie să am limpede în cap deosebirea dintre cunoaştere şi realitate, dar, din păcate, tot ce putem spune despre realitate este ceea ce cunoaştem.

M-am îndepărtat mult de la problema trecutului şi am ajuns la ce înseamnă „generalitatea“ unei

legi, ceea ce nu este treaba mea acum.

2 noiembrie 1989

Trecutul este în noi în patru feluri:

1) trecutul întipărit în noi, cel ce ni se citeşte pe faţă şi care ne determină în bună parte;

2) trecutul înmagazinat în memorie, altfel spus, facultatea de a păstra ca trecut ceea ce a fost prezent;

3) trecutul viu, adică ceea ce readuc din memorie în prezent, îl colorez, îl măresc ori micşorez, îl mitizez etc.;

4) retenţia–trecutul imediat ce se substituie necontenit prezentului = existenţă, adică trecutul = ceea ce [este].

Punctul 2 se deosebeşte de punctul 3, fiindcă memoria este o facultate, deci facultativă. Puţini sunt ce-i ce ştiu să-şi folosească memoria, aşa cum mulţi îşi irosesc inteligenţa, de pildă, în şah sau cuvinte încrucişate. Facultăţile au în ele însele obiectivul lor, nu ne sunt date de pomană.

5 decembrie 1989

Sinoptic

— orice gândesc existent, există în timp;

— timpul are trei ipostaze, trecut, prezent şi viitor, dintre care numai prezentul este existent propriu-zis, trecutul este ceea ce nu mai există, viitorul este ceea ce încă nu există; deci am trei înţelesuri deosebite de existenţă, dintre care numai prezentul *este* propriu-zis;

— prezentul (acum-ul) nu este „ceva“ în înţelesul de *Vorhandenes*, de vreme ce este în necontenită trecere;

— *ergo*, existenţa propriu-zisă este trecere. Nu „în trecere“, ci tocmai trecere.

Afirmaţia existenţă = trecere îmi pare o încumetare, fiindcă orice existenţă este existenţă a ceva, iar trecerea, la fel, este trecere a ceva.

Existenţa pură şi trecerea pură ar fi ipostazieri „metafizice“.

Sunt aici două piedici:

1) confundarea lui ceea ce există şi ceea ce trece cu faptul existenţei şi trecerii (problema „conţinutului“);

2) intitularea „formă“ dată existenţei şi trecerii (de ex. Kant spunând că timpul este o formă pură de *Anschauung*) concepute ca neatârnate de ceva.

Adică problema este să ies din *imbroglio*-ul formă–conţinut.

7 decembrie 1989

Ce înseamnă că existenţa = trecere (sau existenţa este trecere)? Nu înseamnă că existenţa constă în trecere şi nici că trecerea constă în existenţă, ci că trecerea de temei este o trecere a existenţei şi, totodată, existenţa este ceea ce trece.

Din vechime, se gândeşte că existenţa este ceea ce nu trece, iar trecerea este un „accident“, adică persistenţa este criteriul existenţei a ceea ce „cu adevărat“ există (Ideile platonice, Dumnezeu în Evul Mediu etc.). Criteriul este aici predicat: Ideile platonice sunt imuabile, Dumnezeu la fel. Ceea ce implică trecutul: *per-sistere* = a fost şi înainte (*Beharrlichkeit*), este şi acum, durează. Deoarece numai prezentul este existenţa propriu-zisă, interpretarea ei implicând trecutul este nepotrivită. Pentru mine şi pentru ceilalţi oameni, existent e ceea ce este acum, în prezent, şi universul întreg este acum, există, în sensul propriu, în prezent doar. Ceea ce nu înseamnă că universul nu a existat adineauri, dar şi adineauri a existat, pentru că adineauri era un prezent şi a existat atunci în acel prezent.

Dar prezentul nu este o fracţiune de timp, nici măcar un punct al lui, fiindcă acum-ul e necontenit în trecere, curge.

Deci, de vreme ce existenţa propriu-zisă este în prezent (în acum) şi prezentul trece, este chiar

trecerea fundamentală, înseamnă că existenţa = trecere, adică trecerea (fundamentală) este existenţa.

8 decembrie 1989

Ispititor este să spun mai degrabă: „existenţa este *în trecere*“, cum spunem despre un mobil oarecare. În mişcarea sa, mobilul se păstrează în mare măsură, aşa cum este; piatra aruncată rămâne aceeaşi piatră. La fel, se pare, existenţa (*Sein*) rămâne existenţă, dar este în trecere. Nu ceea ce există şi se poate schimba sau neschimba, ci existenţa însăşi. În fiecare acum este întreaga existenţă, dar ea trece necontenit de la o clipă la alta. Astfel, trecerea ar fi doar o caracteristică (o predicaţie a existenţei). Numai că analogia cu mobilul are marginile ei. Corpul se poate mişca sau nu, iar de se mişcă, poate lua o viteză mai mică sau mai mare, variabilă. Existenţa nu poate să „stea“, ea este trecere prin esenţa ei, anume o trecere care nu e decât trecere. Existenţa se mişcă, am zice, dar este nepotrivit, pentru că existenţa *este* trecere. Nu pot gândi existenţa (în sine) fără trecere şi nici trecerea fundamentală fără existenţă.

Pare totuşi că ceea ce trece este existenţa însăşi, dar mă nemulţumeşte „ceea ce“-ul (*Washeit*), pentru că existenţa nu este „ceva“.

6 martie 1990

Acum şi prezent

Acum este necontenit, dar nu totdeauna trăim în prezent, ci, mai adesea, îl acoperim prin planuri de viitor, amintiri, gândire abstractă, imaginaţie, dorinţe etc.

Când mă uit la o privelişte sau la o bătaie pe stradă este *acum* şi sunt *prezent*. Trăiesc prezentul, ca să zic aşa. Când mă cufund însă în amintiri sau raţionez abstract (o demonstraţie matematică, bunăoară), nu trăiesc în prezent, ci „altundeva“, deşi conţinutul conştiinţei mele este tot în şirul de

acum-uri. Se spune că sunt absent. Mai tot timpul năpădim prezentul nostru cu asemenea absenţe: facem planuri, gândim abstract. Acum-ul este un punct în care se întâlnesc trecutul, viitorul, imaginaţia, gândirea abstractă etc. Sunt atâtea feluri de evadare din prezent, încât trăirea prezentului (mai ales la intelectuali) ajunge să fie o excepţie. Nu este vorba numai de ecstasis-urile existenţiale, trecut, viitor, ci şi de toate celelalte înşirate aici, aşa încât ajung să fac o deosebire fundamentală între trăirea prezentului şi toate evadările posibile.

Fireşte, şi evadările se petrec în timpul meu: *acum* gândesc un raţionament (ceea ce este un proces temporal), *acum* îmi amintesc etc. Dar ele nu implică prezentul ci, dimpotrivă, amintirile implică trecutul, planurile implică viitorul, un raţionament matematic implică un adevăr „în afara timpului“ (v. Husserl, *Zeitbewußtsein*, p. 449 şi p. 486).

Aşadar, mă întreb:

1) ce este prezentul trăit?

2) cum este cu putinţă evadarea din prezent?

1. Primul gând este că prezentul (trăirea lui) implică un fel de simultaneitate: dacă privesc o bătaie pe stradă, sunt prezent acolo, este o concomitenţă între mine privitor şi ce se întâmplă. Numai că nu despre simultaneitatea spaţială este vorba, pentru că aş putea să privesc şi să mă gândesc la altceva, cum se întâmplă, de pildă, în tren, când priveşti pe geam şi te fură gândurile aiurea sau când te uiţi la laptele de pe aragaz şi îţi pleacă gândurile până ce dă laptele în foc.

Dar atunci simultaneitatea a ce cu ce? Or, tocmai, nu este simultaneitate a ceva cu ceva, ci simultaneitatea implicată în ceea ce îndeobşte înţelegem prin existenţă (*Sein*). Deosebirea între ceva şi ceva, bunăoară între mine şi lume, este secundară, în înţelesul că vine după existenţă, în afara ei. Existenţa este prin sine însăşi totală şi, de

fiecare dată, momentană, adică în trecere. Prezenţa este rămânerea în existenţă, însoţirea ei clipă de clipă, acum şi iar acum, în trecerea ei. Acum-ul în care sunt prezent este tocmai prezenţa în existenţă (*Sein*).

În viaţa de toate zilele trăim în existenţă, dar nu cu „sentimentul“ existenţei: facem ceva, mergem, venim şi suntem astfel în întregul care este existenţa, fără să ne gândim la existenţă. Doar uneori, poate, privind de pe vârful muntelui, poate noaptea privind cerul înstelat, ne dăm seama că există existenţa (*daß das Sein west*) cu noi cu tot, ca un fior. Atunci suntem, cumva, scoşi din trebăluială şi cufundaţi în întregul existenţei atotcuprinzătoare şi existăm cu existenţa. Nu pentru că spaţiul ce îl cuprindem este atât de întins, ci pentru că, tocmai cuprinsul spaţiului ne eliberează spre pura existenţă ca şi cum am „auzi“ cum trece existenţa, cum curge.

Acum-ul acestei trăiri este deosebit de cel al fulgerării clipei (în orgasm, de pildă), deoarece nu ascute clipa, nu o deosebeşte cu totul de celelalte, ci o curăţă până la „doar trecerea existenţei“. Ea stă, oarecum, la temelia vieţii noastre, mai adesea nesimţită, pentru că o acoperim cu îndeletniciri.

Firesc trăim în îndeletniciri cu preajma noastră, care ne închid ca într-o lume mică, înstrăinându-ne de lumea mare, şi, cu atât mai mult, de existenţă. Oricât am împinge zările, până la galaxii, le facem preajmă. Nu de distanţa măsurată atârnă ajungerea la existenţă, ca dovadă că plictiseala ne duce mai degrabă la ea decât navele spaţiale.

În substratul existenţei se înscriu într-un fel îndeletnicirile noastre.

1) Conţinutul timpului: *ce* se întâmplă
— mişcare
— amintirile-s numai conţinut
— legătura conţinut–timp

2) *Zeitreihe*[368]:

— succesiunea, ca atare
— cronologia
— sensul (*arrow of time*): prÒteron kaˆ Ûsteron

3) Timp şi spaţiu:
— analogii
— deosebiri
— rădăcină comună? (*reine Anschauung*[369] etc.)
— timpul, a patra dimensiune

4) Timp şi conştiinţă

5) Esenţa timpului şi definiţia lui

6) Măsură şi măsurare:
— timpul ca măsurător al mişcării
— timpul măsurat: astronomie, ceas

7) Ipostazele timpului: trecut–prezent–viitor şi unitatea lor

8) Acţiunea timpului:
— distrugător: Aristotel
— constructiv:
– progresul (ştiinţa ca drum)
– optimism temporal
– utopia

9) Infinitatea timpului şi a spaţiului

10) Trecerea timpului: ce se întâmplă este mişcare ori stare, determinate de forţe şi echilibruri de forţe, să zicem, concepute ca *Streben nach Veränderung* (Leibniz, *Specimen dynamicum*)[370], dar timpul cum şi de ce trece? Dar: oare trece timpul? Chiar dacă totul ar sta, timpul trece. Timpul sau viaţa mea?

Note

118. „Eu doresc să cercetez substanţa şi natura timpului“ (*lat.*).

119. Literal: „fapt-de-a-fi-în-afara-sa-însuşi“ (*germ.*).

120. a intuiţiei sensibile (*germ.*).

121. „timpul nu este nimic altceva decât întindere“ (*lat.*).

122. spaţiu–timp (*germ.*).

123. „Fiinţarea exterioară sieşi se desface de îndată în două forme, o dată ca pozitivă, spaţiul, apoi ca negativă, timpul“ (*Enciclopedia…,* p. 39) (*germ.*).

124. „dispersiunea cu totul abstractă“ (p. 39) (*germ.*).

125. „Prima determinaţie a naturii, adică determinaţia ei nemijlocită, este *universalitatea* abstractă a *fiinţării ei afară din sine*, – indiferenţa lipsită de mediere a acesteia, *spaţiul*. Spaţiul este *juxtapunerea* (*das Nebeneinander*) cu totul ideală, deoarece el este fiinţarea afară-din-sine“ (p. 40) (*germ.*).

126. *Enciclopedia ştiinţelor filozofice*, Sistemul filozofiei, Partea a doua: Filozofia naturii, Prima secţiune a Filozofiei naturii: Mecanica, Primul capitol: Spaţiul şi timpul.

127. intuiţie vidă (*germ.*).

128. „Timpul este, ca şi spaţiul, *o formă pură a sensibilităţii*, adică *a intuiţiei*, sensibilul nesensibil“ (p. 47) (*germ.*).

129. formă a intuiţiei (*germ.*).

130. negaţia negaţiei (*germ.*).

131. mişcare şi materie (*germ.*).

132. subiectivitatea abstractă (*germ.*).

133. „Timpul este acelaşi principiu ca şi eu = eu, principiul conştiinţei de sine: dar acesta, adică conceptul simplu, încă în întreaga sa exterioritate şi abstracţie, ca pură *devenire* intuită, – pura fiinţare-în-sine, ca o pură ieşire din sine“ (pp. 47–48) (*germ.*).

134. o formă pură a sensibilităţii (*germ.*).

135. Vezi nota 16.

136. „Căci acum-ul este acelaşi din punctul de vedere al esenţei [Ó pot’ Ãn] lui, dar diferit din puctul de vedere al existenţei lui [tÕ d’ eŒnai]“ (*gr.*).

137. „De unde se vede cu claritate că, luat în sens oarecum material, timpul are ca temei mişcarea, cu alte cuvinte anteriorul şi posteriorul; în schimb, luat formal, timpul este dat de activitatea sufletului care numără: în legătură cu aceasta, Filozoful spune că dacă nu ar fi suflet, nu ar fi nici timp“ (*lat.*).

138. analiză a timpului (*germ.*).

139. în genere (*germ.*).

140. existenţa gravidă de non-existenţă (*germ.*).

141. „Pentru început, este nevoie să ne dăm seama de următorul lucru: fiecare «reflexie» are caracterul unei *modificări a conştiinţei*, şi anume al unei modificări pe care o poate suporta, în mod principial, *orice conştiinţă*“ (*germ.*).

142. flux al trăirilor (*germ.*).

143. „subiectul luat doar în sens transcendental“ (*germ.*).

144. „conştiinţa nereflectată (trăirea care ne este dată)“ (*germ.*).

145. „o mutare a privirii de la un lucru din afară de care sunt conştient la conştiinţa acelui lucru“ (*germ.*).

146. „momentul acum-ului viu“ (*germ.*).

147. Probabil un calc după termenul husserlian *Protentionen*.

148. în-lume (*germ.*).

149. ceva obscur este explicat prin ceva şi mai obscur (*lat.*).

150. genuri (*gr.*).

151. „Ce este fiinţa veşnică, ce nu are devenire, şi ce este devenirea veşnică, ce nu are fiinţă?“ (*gr.*).

152. „o copie care veşnic se mişcă potrivit numărului“ (*gr.*).

153. „născute fiind împreună“ (*gr.*).

154. „Dar, ca să existe timp, s-au născut Soarele, Luna şi celelalte cinci astre, cele numite rătăcitoare, pentru a delimita şi a păstra numerele timpului“ (*gr.*).

155. „o copie mobilă a eternităţii“ (*gr.*).

156. „după modelul naturii eterne“ (*gr.*).

157. „pentru a fi cât mai asemănător cu aceasta“ (*gr.*).

158. „Timpul este, ca şi spaţiul, *o formă pură a sensibilităţii*“ (*Enciclopedia…*, p. 47) (*germ.*).

159. „Acest sacrificiu este exteriorizarea în care spiritul prezintă devenirea sa ca spirit în forma *întâmplării libere, contingente*, intuind *sinele* său pur ca fiind *Timpul* în afara sa şi privind tot astfel *fiinţa* sa ca spaţiu“ (*Fenomenologia…*, p. 457) (*germ.*).

160. „devenirea sa [a Spiritului] vie, nemijlocită“ (p. 457) (*germ.*).

161. „Cealaltă latură însă a devenirii sale, istoria, este devenirea ce se actualizează în cunoaştere, ce se mijloceşte, – Spiritul exteriorizat în Timp“ (p. 457) (*germ.*).

162. nu există nimic care mai înainte să nu fi fost [dat] în simţuri (*lat.*).

163. „Timpul... este... ceva absolut abstract“ (*Encicl. ...*, p. 47) (*germ.*).

164. „adevărul spaţiului este timpul“ (p. 47) (*germ.*).

165. „trecere“ (p. 54) (*germ.*).

166. „o dispersiune indiferentă“ (p. 54) (*germ.*).

167. „adevărul spaţiului“ (p. 47) (*germ.*).

168. „se are în vedere ceva concret, dar se spune ceva general“ (*germ.*). Sursă neidentificată.

169. orizont (*germ.*).

170. „Discerne cu mintea această respingere atât de disputată“ (*gr.*).

171. „Cuvintele Ãn te kaˆ œsti kaˆ œstai sunt, formal, o expresie a ne-schimbării. Tot în acest sens, cf. Anaxagora, frg. 48“ (*germ.*).

172. „În toate aceste sintagme, e□nai nu are niciodată rol de copulă, ci înseamnă existenţă şi fapt-de-a-dura“ (*germ.*).

173. constanţă (*germ.*).

174. „Şi aceasta [faptul că un lucru se distruge / poate fi distrus fără să se mişte] înţelegem de obicei prin a fi distrus de către timp“ (*gr.*).

175. „Impersonalul «se» procură astfel o *permanentă liniştire în privinţa morţii*“ (*Fiinţă şi timp*, p. 337) (*germ.*).

176. tot ceea ce este mai autentic (această expresie nu apare în *Fiinţă şi timp*) (*germ.*).

177. o permanentă liniştire în privinţa timpului (*germ.*).

178. nemişcatul (*germ.*).

179. Literal: „[ei] erau“ (*gr.*).

180. „Este imposibil să fie timp dacă nu este suflet“ (*gr.*).

181. fapt de a se ascunde (*gr.*).

182. „Numărul mişcării potrivit anteriorului şi posteriorului“ (*gr.*).

183. „Anteriorul şi posteriorul ţin în primă instanţă de loc“ (*gr.*).

184. Literal: „senzaţie“, dar aici (*Fizica* D 4, 11, 219 a 25) cu sensul de „experienţă“ (*gr.*).

185. „ţinând de loc“ (*gr.*).

186. „prin mişcare“ (*gr.*).

187. „conştiinţa internă a timpului“ (*germ.*).

188. „obiectivarea“ (*germ.*).

189. „conştiinţa succesiunii este o conştiinţă care dă în mod originar, ea este o «percepţie» a acestui unul-după-altul“ (*germ.*).

190. „A aminti“, „a aduce aminte de ceva“, „a menţiona“; „a-şi aminti“, „a se gândi la“ (*gr.*).

191. Emile Boisacq, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Klincksieck, Paris, 1950.

192. Michel Bréal, Antoine Bailly, *Dictionnaire étymologique latin*. *Les mots latins groupés d’après le sens et l’étymologie*, Librairie Hachette, Paris, diferite ediţii.

193. conştiinţă de sine (*germ.*).

194. ceea ce tocmai a fost (*germ.*).

195. „Dacă eu spun că o judecată afirmativă este adevărată sau că obiectul ei există, în ambele cazuri eu spun unul şi acelaşi lucru“ (*germ.*) (sursă neidentificată).

196. analogie (*gr.*).

197. „Prin urmare, în timp ce trecea, ea [vocea corporală a cuiva] se îndrepta spre un alt interval de timp, în care putea să fie măsurată, deoarece, fiind prezentă, ea nu putea să aibă nici un spaţiu temporal“ (*lat.*).

198. cursul vieţii (*germ.*).

199. Aşternere pe hârtie (*germ.*).

200. „Rămâi...!“ (*germ.*) (J.W. Goethe, *Faust*, trad. de Lucian Blaga, ESPLA, Bucureşti, 1955, p. 97).

201. „Căci chiar şi atunci când este întuneric şi noi nu mai suntem afectaţi de nimic prin intermediul trupului, în schimb are loc o mişcare în suflet, atunci nouă ni se pare, imediat, că a trecut şi o bucată de timp [laolaltă cu această mişcare]“ (*gr.*).

202. reprezentărilor (*germ.*).

203. „eu gândesc“ (*germ.*).

204. „Ce este fiinţarea?“ (*gr.*).

205. „Timpul nu poate fi perceput în sine“ (*CRP,* A. Analogia întâi, Principiul permanenţei substanţei, Dovadă, p. 203) (*germ.*).

206. ceva lipsit de sens, nepotrivit (*germ.*).

207. extindere a sufletului (*lat.*).

208. simţ intern (*germ.*).

209. temporalitate (*germ.*).

210. Nu a putut fi identificat pasajul la care se referă Dragomir.

211. ratează (*germ.*).

212. „Estetica transcendentală“ (*germ.*).

213. „Timpul însă este ceea ce este numărat şi nu acel ceva cu care numărăm“ (*gr.*).

214. faptul că lucrurile sunt mai multe, că s-au risipit într-o multitudine (*germ.*).

215. simţul intern (*germ.*).

216. multitudinea (*germ.*).

217. legată (*germ.*).

218. unitate (*germ.*).

219. *Metodele sintezei şi analizei universale* (*germ.*).

220. „De unde rezultă că Fiinţa ar fi ceea-ce-este în sens prioritar; nu ceva ce este [doar], ci ceva ce este în mod absolut“ (*gr.*).

221. „este şi nu este“ (*gr.*).

222. „Căci, prin natură [principiul non-contradicţiei] este şi principiul tuturor celorlalte axiome“ (*gr.*).

223. „Este imposibil ca ceva, concomitent, să aparţină şi să nu aparţină aceluiaşi lucru şi relativ la acelaşi aspect“ (*gr.*)

224. „Că expresia «a fi» sau «a nu fi» semnifică ceva precis…“ (*gr.*)

225. „Căci nu poate gândi nimic cine nu gândeşte ceva determinat. Iar dacă poate gândi, el ar aşeza un singur nume lucrului [gândit]“ (*gr.*).

226. „Principiul contradicţiei este principiu, deoarece urmează imediat conceptului de *ens* [fiinţare]“ (*lat.*).

227. „Fiinţarea nu este non-fiinţare; tot astfel, nu este posibil să fie şi să nu fie în acelaşi timp şi sub acelaşi aspect“ (*lat.*).

228. „Căci acel lucru care este perceput în primă instanţă este fiinţarea – a cărei înţelegere este inclusă în tot ceea ce percepe cineva. Şi de aceea este indemonstrabil primul principiu, deoarece nu este posibil să afirmi şi să negi în acelaşi timp, deoarece este întemeiat deasupra conceptului fiinţării şi non-fiinţării iar pe acest principiu sunt întemeiate toate, aşa cum spune [Filozoful] în *Met*. G“ (*lat.*).

229. „...aşa cum toate principiile sunt reductibile la acesta ca la primul, este imposibil să afirmi şi să negi în acelaşi timp, aşa cum stă scris la Aristotel, *Met*. G“ (*lat.*).

230. lipsită de existenţă (*germ.*).

231. fapt-de-a-fi-discret, de a se fi risipit într-o multitudine (*germ.*).

232. o multitudine (*germ.*).

233. întindere (*fr.*).

234. feluri de a fi (*germ.*).

235. Hermann Krings, *Ordo: philosophisch-historische Grundlegung einer abendländischen Idee*, Max Niemeyer, Halle/Saale, 1941.

236. odine preafrumoasă (*lat.*).

237. condamnare la uitare (*lat.*).

238. G. W. Leibniz, *Philosophische Werke*, ed. de A. Buchenau, Leipzig, Meiner, vol. 1: *Hauptschriften zur Grundlegung der*

Philosophie, trad. de A. Buchenau, ed. de Ernst Cassirer, 1924, Abschnitt C *Schriften zur Phronomie und Dynamik,* Unterabschnitt XIII *Specimen dynamicum*, p. 258

239. G. W. Leibniz, *Ausgewählte philosophische Schriften*, ed. de Herman Schmalenbach, Meiner, Leipzig, 1915, vol. 2, p. 202: „Conced cartezienilor faptul că sufletul gândeşte întotdeauna în act“ (*fr.*).

240. „eu gândesc“ (*germ.*).

241. Demonstraţie care pleacă de la nişte premise care presupun la rândul lor ceea ce trebuie să fie demonstrat (*lat.*).

242. prezenţă (*germ.*).

243. Modalitate de a vorbi despre ceva negându-i orice calitate, discurs apofatic (*lat.*).

244. „să tratăm în chip genial despre probleme filozofice extrem de complicate“ (*germ.*).

245. „să le tratăm în chip şcolăresc“ (*germ.*).

246. „„…iar monadele fiind lipsite de calităţi nu ar putea fi distinse una de alta…“ (p. 56) (*fr.*).

247. „ordinea celor care coexistă“ (*germ.*).

248. G.W. Leibniz, *Schriften zur Logik und zur philosophischen Grundlegung von Mathematik und Naturwissenschaft*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1992.

249. „Acel corp, care are în afara sa un alt corp care îl cuprinde pe acesta, are un loc propriu. Acel corp, care nu are aşa ceva, nici nu are un loc propriu“ (*gr.*).

250. care înconjoară, cuprinzător (*gr.*).

251. „*ce* este fiinţa?“ (*germ.*).

252. în sine (*gr.*).

253. ce este pe măsura conştiinţei, privitor la conştiinţă (*germ.*).

254. feluri de a exista (*germ.*).

255. se acoperă cu viitorul (*germ.*).

256. în care (*gr.*).

257. „Cel ce se mişcă pe sine însuşi nu-i altul decât sufletul [viaţa]…“ (*gr.*).

258. Timpul este rostit în multe feluri (*gr.*).

259. o formă a intuiţiei (*germ.*).

260. Probabil un calc după grecescul œpeita, „apoi“.

261. Probabil cu sensul de: „care este în trecere“. Pasajul la care se referă Dragomir nu a putut fi identificat.

262. „succesiune de timp“ (*CRP*, p. 79) (*germ.*).

263. „intuiţiei“ (p. 65) (*germ.*).

264. „…iar *forma* lui [a fenomenului], ceea ce face ca diversul fenomenului, ordonat în anumite raporturi, să fie *intuit*. Cum acel ce, în care, numai, senzaţiile se ordonează şi pot fi puse într-o anumită formă…“ (p. 65) (*germ.*).

265. „Timpul nu este altceva decât forma simţului intern, adică a intuirii noastre înşine şi a stării noastre interne“ (p. 76) (*germ.*).

266. „Eu pot spune, ce-i drept: reprezentările mele sunt succesive; dar aceasta înseamnă numai că noi suntem conştienţi de ele ca fiind într-o succesiune de timp, adică după forma simţului intern“ (p. 79) (*germ.*).

267. „reprezentare ca unitate absolută“ (*cf.* p. 132) (*germ.*).

268. „Despre sinteza aprehensiunii în intuiţie“ (p. 131) (*germ.*).

269. „căci, ca fiind cuprinsă într-o singură clipă, fiecare reprezentare nu poate fi niciodată altceva decât unitate absolută“ (p. 132) (*germ.*).

270. „sinteză a diversului“ (p. 133) (*germ.*).

271. „acţiune“ (p. 132) (*germ.*).

272. categoria cantităţii (*gr.*).

273. „fapt-de-a-fi-întru-moarte“ (*germ.*), concept heideggerian din *Fiinţă şi timp*.

274. sineităţii (*germ.*).

275. lipsa de sens (*germ.*).

276. o înţelegere care conferă sens (*germ.*).

277. înţelegere existenţială (*germ.*).

278. „Timpul se rostogoleşte după o lege neschimbată, dar ascunsă [nouă]“ (*lat.*).

279. de ce? (*gr.*).

280. sinteză a conştiinţei (*germ.*).

281. „fiinţarea existentă, în măsura în care există, nu poate fi cuprinsă într-un predicat [real]“ (*lat.*).

282. „*A fi* nu este, evident, un predicat real“ (*CRP*, p. 479) (*germ.*).

283. „existenţa este actualitatea oricărei forme sau naturi“ (p. 73) (*lat.*).

284. raportarea la sine însuşi (*germ.*).

285. uniformitatea mersului naturii (*germ.*).

286. *Ekstase*, „ecstază“, concept ce apare în *Fiinţă şi timp* (*germ.*).

287. „stare-de-hotărâre“, concept din *Fiinţă şi timp* (*germ.*).

288. marginal (*germ.*).

289. fantezie (*germ.*).

290. aşteptare (*germ.*).

291. conştiinţa intenţională a timpului (*germ.*).

292. „Un singur lucru este sigur, şi anume că ceva urmează, în genere, să vină“ (*germ.*).

293. „…o intenţiune originară trece de la un acum la altul. (...) Privirea acum-ului îndreptată către noul acum, cu alte cuvinte această trecere, este însă ceva originar, care, el abia, netezeşte drumul pentru viitoarele intenţiuni ale experienţei“ (*germ.*).

294. „fundal protenţional“ (*germ.*).

295. „Fantezia, sprijinindu-se pe apariţia memoriei momentane, construieşte reprezentările viitorului…“ (*germ.*).

296. „stare-de-hotărâre“ (*germ.*).

297. „temei“, „fundament“ (*germ.*).

298. „*Dasein* autentic şi neautentic“ (formulare adaptată) (*germ.*).

299. *Dicţionarul limbii române moderne*, Editura Academiei R.P.R., Bucureşti, 1958.

300. „numărul mişcării potrivit anteriorului şi posteriorului“ (*gr.*).

301. „un al treilea lucru, care este între ele“ (*gr.*).

302. „în primă instanţă în spaţiu“ (*gr.*).

303. „dar fiinţa lor este diferită şi nu este identică cu mişcarea“ (*gr.*).

304. „Iar dacă lucrurile se petrec cu adevărat astfel, dacă cel ce se mişcă pe sine însuşi nu-i altul decât sufletul [viaţa]...“ (*gr.*).

305. „Iar acel lucru al cărui nume este «suflet» [viaţă] – care este definiţia lui? Putem noi oare oferi o alta decât cea pe care tocmai am spus-o, şi anume: «mişcarea ce poate să se mişte pe sine»?“ (*gr.*).

306. „…apetiţiunile (cu alte cuvinte tendinţele ei [ale monadei] de la o percepţie la alta), care sunt principiile mişcării“ (*fr.*).

307. „ceea ce se mişcă pe sine însuşi“ (*gr.*).

308. L. Wittgenstein, *Philosophische Bemerkungen*, ed. de Rush Rhees, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1984, p. 80: „Ceea ce este de la sine înţeles, *viaţa*, să fie aşadar ceva întâmplător, secundar? Iar un lucru cu care nu-mi bat capul niciodată – tocmai acela să fie autenticul?“

309. Înaintea acestui titlu Dragomir a scris şi apoi a tăiat „Cele patru“. În arhivă există un text pe 13 foi A4 în care autorul reia parte din secţiunile I şi II din textul intitulat aici *Străinătăţi ale omului*. Textul de pe cele 13 foi a fost parţial rescris şi apoi editat de către Gabriel Liiceanu, v. Alexandru Dragomir, *Cinci plecări din prezent. Exerciţii fenomenologice*, ediţie îngrijită de G. Liiceanu, Humanitas, Bucureşti, 2005, pp. 106–119 şi pp. 353–354.

310. „Rămâi, că eşti atâta de frumoasă!“ (*germ.*) (J.W. Goethe, *Faust*, trad. de Lucian Blaga, ESPLA, Bucureşti, 1955, p. 97).

311. că trebuie să însoţesc permanent [acest ceva] (*germ.*).

312. condiţiile de posibilitate a libertăţii (*germ.*).

313. neînsemnat, trivial (*gr.*).

314. vanitos, trufaş (*gr.*).

315. dialog, dezbatere (*gr.*).

316. „Omul nu-i decât o trestie, dar e o trestie gânditoare“ (*fr.*).

317. „Nu este posibil ca cele făcute să fie ne-făcute“ (*lat.*).

318. „Cum în sfârşit în Sineşi eternitatea-l schimbă“ (*fr.*) (Stéphane Mallarmé, *Album de versuri*, trad. Şerban Foarţă, Univers, Bucureşti, 1988, p. 149.

319. „Dar de vreme ce cuvântul «a fi» este spus în multe feluri, [atunci putem spune următoarele]: aşa cum ziua şi lupta sunt prin faptul că mereu survine ceva nou, tot astfel şi infinitul [este]“ (*gr.*).

320. „În general, infinitul este în următorul fel: el îşi adaugă mereu ceva şi iarăşi ceva iar acest ceva adăugat este mereu finit, dar, în acelaşi timp, el este mereu altul şi altul. Pe de-altă parte, «a fi» este spus în multe feluri, astfel încât infinitul nu trebuie să-şi adauge ceva precum ar face-o un acesta-de-aici-determinat (de pildă un om sau o casă), ci aşa precum se spune despre o zi sau o luptă: «a fi»-ul acestora nu este de felul fiinţei, ci este mereu o naştere şi o pieire, [aşadar] un «a fi» finit, dar totuşi mereu un altul şi altul“ (*gr.*).

321. „în ceea ce priveşte timpul şi oamenii care pier, lucrurile stau în aşa fel, încât nu rămâne [partea considerată]“ (*gr.*).

322. „a fi“ este spus în multe feluri (*gr.*).

323. „mereu altul şi altul“ (*gr.*).

324. fără rest (*germ.*).

325. formă pură a intuiţiei (*germ.*).

326. „receptacol“ (*gr.*).

327. „o formă greu de înţeles şi obscură“ (*gr.*).

328. Albert Dauzat, *Dictionnaire étymologique de la langue française*, Larousse, Paris, 1938.

329. Vezi nota 75.

330. „diversitatea sintezei aprehensiunii“ (*cf. CRP*, p. 132) (*germ.*).

331. „succesiune de timp“ (p. 79) (*germ.*).

332. „totul curge“ (*gr.*).

333. indiciu (*engl.*).

334. „veşnic“ (*gr.*).

335. „a trecut timp“ (*gr.*).

336. „[acum-ul] divizează în chip potenţial“ (*gr.*).

337. „astfel încât timpul este fie o mişcare, fie ceva ce ţine de mişcare. Dar de vreme ce el nu este o mişcare, este necesar ca el să fie ceva ce ţine de mişcare“ (*gr.*).

338. „Este clar că timpul nu este fără mişcare şi schimbare“ (*gr.*).

339. „…atunci când nu distingem cu mintea nici o schimbare, ci sufletul pare să adaste într-un [acum] unic şi de nedivizat“ (*gr.*).

340. „se pare“ (*gr.*).

341. „deodată“ (*gr.*).

342. „Schimbarea, privită în sine, este destrămătoare [*lit.* «scoate un lucru din natura, din forma sa»]“ (*gr.*).

343. „De fapt, nu timpul este acela care face aceasta [destrămarea, pieirea], ci şi această mişcare se întâmplă să se desfăşoare, la rândul ei, în timp“ (*gr.*).

344. „o dată unul, o dată altul“ (*gr.*).

345. „căci timpul însuşi nu se schimbă, ci ceva care este în timp“ (*CRP,* p. 81) (*germ.*).

346. „Eu pot spune, ce-i drept: reprezentările mele sunt succesive; dar aceasta înseamnă numai că noi suntem conştienţi de ele ca fiind într-o succesiune de timp, adică după forma simţului intern“ (p. 79) (*germ.*).

347. „El [timpul] trebuie deci considerat real nu ca obiect, ci ca mod de reprezentare despre mine însumi ca obiect“ (p. 78) (*germ.*).

348. „simţului intern“ (*germ.*).

349. „De aceea, timpul nu este ceva în sine...“ (p. 79) (*germ.*).

350. „El [timpul] nu este decât forma intuiţiei noastre interne“ (p. 79) (*germ.*).

351. „Dacă facem abstracţie de modul *nostru* de a ne intui intern pe noi înşine [...] atunci timpul nu e nimic“ (p. 77) (*germ.*).

352. *CRP*, pp. 151–153.

353. „succesiv“ (*germ.*).

354. „alăturat“ (*germ.*).

355. „simţ intern şi extern“ (*germ.*).

356. „totul curge“ (*gr.*).

357. „Scrupulul meu constă în faptul că susţin că mecanica cerului nu poate fi comparată cu o fiinţă însufleţită, ci cu un mecanism de ceas“ (*germ.*).

358. *Istoria generală a naturii şi teoria universului* (*germ.*).

359. de altădată, de odinioară (*fr.*).

360. este spus în multe feluri (*gr.*).

361. „intuiţia internă“ (*germ.*).

362. este spus în multe feluri (*gr.*).

363. Tradus în *Fiinţă şi timp* prin „expectativă“ (*germ.*).

364. „răpire“ (*germ.*).

365. „constituţia de fiinţă a *Dasein*-ului“ (*germ.*).

366. memoria, reţinerea (*gr.*).

367. nebunia, inspiraţia divină, pasiunea (*gr.*).

368. serie a timpului, serie temporală (*germ.*).

369. „intuiţie pură“ (*germ.*).

370. Vezi G. W. Leibniz, *Philosophische Werke*, ed. de A. Buchenau, Leipzig, Meiner, vol. 1 *Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie*, trad. de A. Buchenau, ed. de Ernst Cassirer, 1924, Abschnitt C *Schriften zur Phronomie und Dynamik,* Unterabschnitt XIII *Specimen dynamicum*, pp. 257-258: „Fapt de a tinde către schimbare“.

SIBIU (1981)

1) Deosebirea fundamentală dintre aspectele timpului şi diviziunile temporale: oră–zi–lună etc. sunt indiferente faţă de trecut–prezent–viitor şi reciproc (în yuc»).

2) Deosebirea fundamentală dintre aspectele timpului şi g…gnesqai – acesta *paßt nicht*[371] la modalităţi (Böhme, p. 116). Dar g…gnesqai e trăsătura fundamentală a lumii sensibile şi aspectele sunt şi ele caracteristice lumii sensibile (ca şi „timpul“).

Este „datarea“ o sinteză a eterogeneităţii de la punctul 1? Da, numai dacă aspectele timpului *nu* sunt modalităţi (adică nu sunt *seinsverschieden*[372]), ci timpul este continuum-ul liniar.

Deci:

a) Eu trebuie să rezolv altfel datarea;

b) Care sunt temeiurile datării ca sinteză diviziune–aspect în timpul „fizic“?

La b): sinteza aspect–diviziune se îndeplineşte prin număr. Diviziunile timpului sunt atât a) naturale, cât şi b) spaţiale. Ziua–noaptea sunt fenomene naturale, chiar fundamentale, deosebindu-se ca ziua de noapte. Dincolo de cum se „produc“, ele *sunt* înainte de toate. *Este* zi sau *este* noapte, natural. Ziua–noaptea sunt însă şi spaţiale. „Afară e noapte“, în care „afară“ înseamnă tot spaţiul (nostru). Tot ce ne înconjoară (mediul natural spaţial) e în zi sau în noapte şi numai acolo este zi sau noapte. Ceea ce schimbă simţitor mişcările noastre în spaţiu, schimbă înfăţişarea spaţiului (lumină–vedere–orizont).

Decât că [în chip] primar nu există spaţiu (ce e aia?), există numai legătura dintre „noi“ şi „jur“, ca o realitate unică. În aceasta se întâmplă ziua şi

noaptea, ca aspecte fundamentale pentru legătura dintre „noi“ şi „jur“.

La fel, prin extensiune, luna şi anul.

Dar între zi–noapte şi lună sau an trebuie să fi apărut elementul fundamental de sinteză: numărul. Ziua–noaptea este o relaţie primară noi–jur; luna însă, deşi şi ea [este] fenomen natural, deşi şi ea e spaţială (evoluţia lunii pe cer), este totuşi de alt ordin, chiar dacă luna plină este lumină şi noaptea fără lună e întunericul-întuneric. Vreau să spun că, deşi extensiunea de la zi–noapte la lună este firească, ambele fiind funcţie de lumină (determinantă în legătura noi–jur), deşi naturalo-spaţiale, totuşi fazele lunii permit măsurarea lor cu unitatea zi–noapte. Fazele lunii nu se *compun* din zile–nopţi, dar pot să le *măsor* în zile sau nopţi. Astfel, zilele–nopţile, deşi eterogene faţă de fazele lunii, devin unităţi de măsură pentru calcularea fazelor lunii (fireşte, astronomic eterogeneitatea este iluzorie, dar nu despre astronomie e vorba).

Acest calcul primar, salt uluitor, se face prin număr. Atâtea nopţi între două faze de lună plină. La bază stă periodicitatea repetiţiei.

Deci stratificarea ar fi:

— succesiune;

— în succesiune, alternanţa (zi–noapte, lună);

— în alternanţă, repetiţia (repetiţia e numai logic un plus faţă de alternanţă);

— în repetiţie, periodicitatea;

— în periodicitate, numărul ca măsură a periodicităţii;

—prin număr, liniaritatea, care de abia ea formează timpul.

Acest punct este al doilea salt uluitor, de la succesiunea numerelor (şirul de numere) la timpul ca succesiune de momente determinabile. Timpul liniar ca succesiune de momente determinabile numeric este datarea.

Datarea în sine este străină de trecut–prezent–viitor. Anul 1981, *qua* an, este *la fel* ca cel trecut,

1980, şi ca cel viitor; 1981, adică, este indiferent faţă de modalităţile timpului.

Modurile de adăugare la datare sunt trei:

1) Cel al modalităţilor, prin secţionarea liniei într-un punct numit prezent şi faţă de care se situează trecutul şi viitorul ca anterior şi posterior.

2) Prin determinarea unui punct *origo* (zero temporal), de la care datarea merge prin adăugare aritmetică (+ 1, ca la numere), obţinându-se seria ordinală a datelor.

3) Prin conţinutizarea [*sic*] datării, adică adăugarea de sens ireversibil.

Acest ultim punct este al treilea salt uluitor, trecerea de la periodic la istoric. Istoria implică succesiune, număr, liniaritate (*ad infinitum*), datare ca *origo*, conţinut de momente de timp (adică formalizarea timpului) (adică o relaţie univocă: dată – unul sau mai multe întâmplări), sensul evenimentelor (succesiune direcţionată şi ireversibilă) şi prezentul ca punct liminar. (Prezentul, fireşte, nu este sfârşitul istoriei – aşa cum momentul zero e începutul – ci o cifră, şi anume data în dreptul căreia este un „încă nu istorie“. Despre rostul prezentului în istorie ar mai fi de spus, fiind un constitutiv al istoriei.

Ireversibilitatea e de asemenea constitutivă „istoriei“. Teoriile de ciclicitate sunt doar o mutare a conţinutului istoriei în „forma“ ei, adică în timp. Nu istoria poate fi concepută propriu-zis ciclic, ci timpul.

Desigur, deja „succesiunea“ implică timp. Dar cum? Cele două stări care se succed (ziua şi noaptea *qua* succesiune) nu au nimic comun (chiar dacă ar fi legate cauzal, să zicem) în faptul succesiunii. Succesiunea este altundeva, pentru altcineva, şi anume pentru noi. Nu suntem numai martorii nopţii după zi, ci numai fiindcă *ni* se desfăşoară (succed) pe rând există succesiune. Dacă ziua schimbă noaptea şi invers, asta faţă de ceva care nu se schimbă, care rămâne (*permanet*)

şi când e zi şi când e noapte, adică faţă de noi. Dar cum putem spune că nu ne schimbăm, când doar ne schimbăm permanent? Fiindcă într-o anumită privinţă nu ne schimbăm, şi anume – spun eu – avem memorie. Memoria are dubla funcţie de a încremeni imaginea „trecută“ şi de a ne-o prezenta („retenţia“, după Husserl). De la Platon se spune că am (în prezent) o imagine şi că *aceasta* se memorizează. Astfel se sare peste ceea ce este deopotrivă de la sine înţeles şi de neînţeles, că aşazisa imagine încremeneşte în memorie. În realitate însă, nu avem în prezent o imagine. În prezent se întâmplă doar ceva. În imagine, ca să fie imagine, intră deja trecutul, adică memoria. Numai retenţia memorială imediată face posibilă o lume de imagini.

13 august 1981

Când spun că la Descartes se arată *eine Umgestaltung der Zeit*[373], spun exact contrariul unei „perioade“. Mulţi spun că filozofia modernă începe cu Descartes sau că epoca, perioada modernă începe cu Renaşterea. Barbar spus, se „periodizează“ astfel istoria culturii. Propoziţia „Epoca modernă începe cu (de la) Renaştere“ înseamnă pe de o parte că epoca modernă este o perioadă, după şi înainte de altele, într-o înşirare, adică o împărţire (diviziune) a istoriei, să zicem culturii, iar pe de altă parte că Renaşterea începe ceva care se numeşte îndeobşte „modern“. În primul înţeles ar fi o diviziune a timpului istoric, cum ora, ziua, luna, anul sunt diviziuni ale timpului „fizic“. Dar „perioada“ (epoca) nu sunt diviziuni ale timpului, fiindcă epocile nu măsoară timpul sau istoria. Toată abstractizarea implicată în măsurarea timpului este absentă în periodizare, fiindcă „perioada“ este heterogenă. Zilele măsoară luna, lunile [măsoară] anul omogen, dar perioadele stau eterogene, şi, strict vorbind, împărţirea în perioade este mediată de împărţirea-măsură a

timpului fizic, fără de care este descriere şi nu istorie.

Al doilea înţeles îl contrazice pe primul, dacă nu vrem să cădem în organicism istoric. Dar, vorba lui Dinu[374], „cum e cu putinţă ceva nou?“ şi ce înseamnă că Renaşterea „începe“ ceva? Astăzi ne-am instalat aşa de bine în schimbare, graţie lui Hegel, încât întrebarea nu mai există.

Şi totuşi: cum se poate „începe“ ceva?

Sigur, zilnic începem o seamă de lucruri. Zicem „am început prost ziua sau anul“. Dar nu eu încep ziua sau anul, ci încep ele fără mine. Încep să scriu o carte, să fumez; se începe spectacolul, secerişul, cearta. Toate sunt începerea unei activităţi, adică înscrierea ei în timp. Este timpul, este hotărârea din capul meu sau al „organizatorilor“ şi astfel începutul este „datarea“ care înscrie în timp o activitate. Dacă vreau să consider un eveniment ca un început, trebuie să-l înscriu în timp, să-l datez.

Datarea presupune timpul măsurat, omogen şi „indiferent“ în afara ireversibilităţii. Astfel, „periodizarea“ implică, se referă şi depinde de timpul luat ca măsurat, omogen şi in-diferent. Acest timp nu este o formă în care perioada se înscrie ca un conţinut, ci este ceea ce zace sub orice periodizare, şi periodizarea derivă deci din acest mod gata făcut de a concepe timpul.

Dar cum e la Descartes? Cu totul altfel. Metafizica lui Descartes începe o altă concepţie despre timp, prin faptul că începe o altă concepţie despre trecut, prezent şi viitor.

Note

371. nu se potriveşte (*germ.*).

372. deosebite din punctul de vedere al fiinţei lor (*germ.*).

373. o metamorfozare a timpului (*germ.*).

374. Constantin Noica.

CHRONOS. NOTE (1988–)

tÕ polutelšstaton ¢n£lwma, tÕn crÒnon[375]
Antiphon (Frg. B 77, DK, vol. II, p. 367)

Trecutul ne e dat, viitorul nu. Dar într-un fel ne e dat şi el. Ceea ce ne este totodată dat şi nedat este posibilul.

— Felurile de „aruncare“ (pro-iectare) şi de „posibil“.

— Nu cumva „eul“ nu trebuie considerat ca ceva statornic? Şi de aici devine o „problemă“ viitorul, eul fiind de fapt un mers, o trecere necontenită? Şi numai ceea ce uneşte clipele (apercepţia transcendentală, de pildă) este eul?

— Ce legătură au toate astea cu ¥llo kaˆ ¥llo platonic şi aristotelic? De pildă: formăm şiruri (infinite) fiindcă noi înşine suntem un şir? Bunăoară numerele: „numărăm“ fiindcă noi înşine suntem „şi încă, şi încă“? Şi ritmurile noastre, de exemplu: bătăile inimii.

— Continuitatea eului şi discontinuitatea reprezentării. Este reprezentarea doar „conţinut“?

— „Punct-ualitatea“ (instantaneitatea) punctului de referinţă (care înainte de a fi sinteză aperceptivă este instantaneitate ontică).

— Trăirea vieţii şi adunarea: 1 + 1 + 1…clipă + clipă + clipă…, iar rezultatul adunării este „adunarea“ în al doilea înţeles, întocmai cum viaţa e şi ea „adunată“. La fel ca la adunare şi în viaţă pot să iau porţiuni: anii copilăriei + anii pubertăţii + adolescenţa + tinereţea + maturitatea + senectutea. Ori: şcoala primară + liceul + universitatea + armata + angajat colo, angajat dincolo… + pensia. Întocmai cum aş aduna cifre: 1 + 5 + 10 + 20 + 30 +… Şi altă asemănare esenţială: şi timpul şi numerele sunt totodată şi

discrete şi continue. † (Leibniz, *Monadologia*, punctul 79.) †

Şi Aristotel spune că timpul este *numărul* mişcării. Discreţia şi continuitatea. Matematicienii rezolvă infinitul prin procedee.

— *În „trecere“ e deja viitorul*. (Vezi *Caiet* [*Chronos. Laboratorium*] pp. 139 *sq.*, 172 *sq.*, 190, 199, 207, 208, 210, 219.)

— Trecere şi schimbare, modificare (formă şi conţinut): pentru Aristotel nu e trecere fără modificare (mişcare). *Fizica*, D 11 (îndeosebi 218 b 21 *sq.*, 219 a 31–34).

— Pentru Leibniz *Tentamina Theodicaeae* III, § 360: „Inter systematis mei Harmoniae generalis leges una haec est, quod *praesens sit gravidum futura*, et, qui omnia videt, in eo, quod nunc est, id, quod futurum est, videat.“[376] Şi *Monadologia*, 22: „Et comme tout présent état d’une substance simple est naturellement une suite de son état précédent, tellement, que le présent y est gros de l’avenir“[377]; şi 10: „Je prends aussi pour accordé que tout être créé est sujet au changement et par conséquent la Monade créée aussi, et même que ce changement est continuel dans chacune.“[378]

Pentru ca să am o trecere, trebuie să am un anterior şi un un posterior. Or, cum altfel le pot avea decât în conştiinţă sau, oricum, în ceva care implică retenţia, memoria? De luat în seamă: anterior–posterior, deci nimic despre viitor. † (Leibniz, Scrisoarea a V-a către Clarke, 49, 74.) †

— Acum-ul *nu* e un punct oarecare pe linia timpului (v. *Caiet* [*Chronos. Laboratorium*], p. 199). Anterior–posterior, v. *Caiet* [*Chronos. Laboratorium*], p. 200.

Trecerea – v. *Caiet* [*Chronos. Laboratorium*], pp. 139, 172–176, 188, 190, 199 *sq.*, 207–208, 210, 219–220, 237–238.

Anterior–posterior implică:

1) aceste două limite (ca ¢ll»lwn relative[379]);

2) conştiinţa lor (luarea lor deodată), sinteza;

3) ordinea lor (*sensul*) (Kant);

4) *ceva* care era anterior şi *ceva* care e posterior;

5) aşezarea lor în timp faţă de conştiinţă (adică fie ambele în trecut, fie Ûsteron în trecut şi prÒteron în prezent).

Toate, afară de 3) şi 5), se pot aplica şi spaţialităţii. Şi încă: şi în spaţiu există ordinea *situs*-urilor, dar nu sensul timpului.

La 5): pot considera fie anterioritatea–posterioritatea unor întâmplări trecute (Cezar a trăit înaintea lui Napoleon), fie ceva trecut faţă de acum. Prin evidenţă, tot trecutul e „anterior“. Adică: trecutul ca anterior şi prezentul ca posterior nu sunt două puncte cronologice oarecare. „Acum“ e „posterior“ numai faţă de şi prin trecut, altfel el este *actual*. Ar însemna că anterior–posterior priveşte numai trecutul.

De vreme ce prezentul e actual (şi nu posterior), înseamnă că am avea un anterior (trecutul) fără un posterior relativ, sau că „anteriorul“ (înglobând tot trecutul) nu e anterior faţă de un posterior, ci faţă de actual. Sigur că actualul e „posterior“, dar nu e luat ca atare decât din punct de vedere al trecutului. Din punct de vedere al prezentului, am doar un actual şi un anterior.

Ordinea: Kant o pune la temeiul esteticii transcendentale, ca fiind forma pură a *Anschauung*-urilor: „…dasjenige aber, welches macht, daß das Mannigfaltige der Erscheinung, in gewissen Verhältnissen geordnet, *angeschauet wird*, nenne ich die *Form* der Erscheinung“[380] (*Kritik*, A 20).

Avem:

— o diversitate a *Erscheinung*-urilor; (*das Mannigfaltige*[381]);

— raporturi (*Verhältnisse*);

— *anumite* raporturi *ordonate* (*geordnete Verhältnisse*);

— ceea ce *face* această ordine şi o intuieşte: forma.

Condiţia *sine qua non* este diversitatea de conţinut, care, în cazul formei care e timpul, este diversitatea trecutului ca *die Zeitfolge*[382].

Dar în *prezent* am numai prezentul; pentru anterior trebuie să mă *gândesc* la el, să mi-l „reprezint“ (*cf. Kritik*). Trăiesc numai prezentul şi trecerea lui. De unde ar rezulta că anterior–posterior nu rezolvă problema trecerii.

Anterior–posterior au însă şi un „sens“. De obicei, „sens“ e luat în înţelesul de „direcţie“, de „încotro se îndreaptă ceva“, ceea ce nu se aplică decât parţial lui anterior–posterior, care nu se îndreaptă propriu-zis *spre* ceva, ci au doar o ordine ce nu poate fi întoarsă (ireversibile), de unde problema răsdiscutată a ireversibilităţii timpului. Dar şi reversibilul e tot în aceeaşi *ordine*, doar că e inversă, deci nu se rezolvă aici nimic. † (*Cf.* Kant, *Kritik*.) †

Comparaţia cu linia unidirecţională este, cum arată Kant (*Kritik*, A33, B50) o analogie doar: „...weil diese innere Anschauung keine Gestalt gibt...“[383]. Analogia e limitată prin nonsimultaneitatea punctelor temporale faţă de simultaneitatea punctelor liniei (*ibid.*).

Kant merge mai departe, consecvent, şi spune (*Kritik*, A 37, B 54): „Sie [die Zeit] ist also wirklich nicht als Objekt, sondern als die Vorstellungsart meiner selbst als Objekts anzusehen“[384] (vezi şi continuarea); iar în nota de la aceeaşi pagină: „Ich kann zwar sagen: meine Vorstellungen folgen einander; aber das heißt nur, wir sind uns ihrer, als in einer Zeitfolge, d. i. nach der Form des innern Sinnes, bewußt. Die Zeit ist darum nicht etwas an sich selbst, auch keine den Dingen objektiv anhängende Bestimmung.“[385]

De unde şi caracterizarea timpului ca: „Die Zeit ist nichts anders, als die Form des innern Sinnes,

d.i. des Anschauens unserer selbst und unsers innern Zustandes“[386] (*Kritik*, A 33, B 49).

De aici discontinuitatea timpului: „…denn, als in einem Augenblick enthalten, kann jede Vorstellung niemals etwas anderes, als absolute Einheit sein“[387] (*Kritik*, A 99).

Psihologic, viitorul poate fi de trei feluri:

1) merg eu spre el – proiectare = viitorul meu;

2) stau să vină – aşteptare = prezentul meu;

3) vine el spre mine – teama = ?

† Kant şi viitorul: „Das Vermögen der überlegten Erwartung des Künftigen, nicht bloß den gegenwärtigen Lebensaugenblick zu geniessen, sondern die kommende, oft sehr entfernte Zeit sich gegenwärtig zu machen, ist das entscheidendste Zeichen des menschlichen Vorzuges, um seiner Bestimmung gemäß sich zu entfernten Zwecken vorzubereiten...“[388] („Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte“ (1786), citat de Wendorff, p. 323; v. şi citatele din Schiller, Fichte, Schlegel în Wendorff, pp. 323–324) Tot Kant, în *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, spune că *das Vorherrschungsvermögen* (facultatea previziunii) interesează mai mult ca orice, „weil es die Bedingung aller möglichen Praxis und der Zweck ist, worauf der Mensch den Gebrauch seiner Kräfte bezieht.“[389] †

Oare e o deosebire esenţială între trecutul retenţie şi trecutul îndepărtat (şi între viitorul imediat şi viitorul îndepărtat)?

Trecere şi succesiune continuă [şi] discontinuă.

Trecerea este: de la ceva la ceva şi este ceva care trece. Dar ambele se referă la conţinut. Se trece de la zi la noapte şi mobilul trece din poziţia A în poziţia B. Pentru asta însă trebuie să fie dinainte trecerea. Adică trecerea în ea însăşi le face posibile. Fiindcă ceva poate rămâne ceva şi să nu treacă în altceva (starea) şi trecerea însăşi poate nu

implică ceva care trece, cum mişcarea implică mobilul.

Mişcarea (unui mobil) implică şi un spaţiu în care-şi schimbă poziţia şi un timp în care durează (şi se măsoară). Dar nu este de esenţa lumii să se mişte, chiar dacă este un fapt „ştiinţific dovedit“. Vreau să spun că nu e absurd să gândeşti o lume nemişcată. Dar chiar şi ea ar dura. † Adică o lume *există* doar în timp. †

Durarea e, ca să bergsonizăm, o trecere pură. Dar şi durata *presupune* trecerea, şi anume, cum se spune, trecerea timpului. Cum poate însă trece timpul, când timpul nu e, în fond, decât trecere? E un cerc vicios? Dar durata e o bucată de trecere, adică la baza duratei stă trecerea.

Deci trecerea ar fi temeiul timpului.

Cum se face însă că nici unul din marii gânditori n-a scris mai nimic tocmai despre trecerea propriu-zisă? Că doar n-oi fi eu…

De fapt au scris şi încă au luat-o drept fundamentală, dar în alt fel şi anume în opoziţia timp–eternitate, lume a Ideilor, lumea lui g…gnesqai şi k…nhsij, temporalitatea = cădere etc. În toate, timpul este ceva rău, ceva decăzut. Şi sunt atât de deosebite: lumea mitologică, filozofia înaltă platonico-plotiniană, creştinismul. Abia târziu, cu iluminismul, progresul şi scientismul, timpul a devenit un factor pozitiv, (plus idealismul hegelian şi marxismul), dar e o interpretare a timpului prin istorie şi în care problema trecerii e în întregime acoperită.

† Scolastic vorbind: „Exsistentia est id quo res exsistit seu id quo res constituitur extra causas et extra nihilum.“[390] (Gredt II, p. 101)

„Essentia in creaturis se habet ad existentiam sicut potentia ad actum; existentia enim est actus essentiae. Quare ens est id, cuius actus est esse“[391] (Gredt II, pp. 4–5). „Ens ut nomen est praedicatum comunissimum“[392] (*ibid*., *cf.* Aristotel, *Metafizica*, I 2, 1053 b 20).

Aristotel, *An. Sec*. II 7, 92 b 10: tÕ d t… ™stin ¥nqrwpoj kaˆ tÕ eŒnai ¥nqrwpon ¥llo[393], şi 92 b 13: tÕ d' eŒnai oÙk oÙs…a oÙden…: oÙ g¦r gšnoj tÕ Ôn.[394]

„Exsistentia, si consideratur secundum se absolute (secundum conceptum suum proprium, prout est „sistentia" in rerum natura) est perfectior quam essentia, quia comparatur ad eam sicut actus secundus ad actum primum"[395] (Gredt II, p. 109). „…exsistentia autem singularium est."[396] (Gredt II, p. 185)

Plotin, *Enneade*, III 7, 4, 19–20: To‹j m n oân genhto‹j, e„ ¢fšloij tÕ œstai, ¤te ™piktwmšnoij ¢eˆ eÙqÝj Øp£rcei m¾ eŒnai[397] („dacă creaturilor le iei viitorul, *dat fiind că (ele) dobândesc tot timpul*, pur şi simplu le revine non-existenţa (mor)."). *Cf. ibid.*, 24-37. *Cf. ibid.*, 29 *sq*.: DiÕ kaˆ speÚdei prÕj tÕ mšllon eŒnai kaˆ stÁnai oÙ qšlei ›lkon tÕ eŒnai aØtù ™n tù ti ¥llo kaˆ ¥llo poie‹n kaˆ kine‹sqai kÚklJ...[398] Plotin, *Enneade*, III 7, 7, 22: ...oÙdamÍ toà aÙtoà Ôntoj...[399] †

Trecerea propriu-zisă nu e de la ceva la ceva, adică nu este schimbare, ci pur şi simplu trecere. Dar pare că nu poate să fie o trecere fără ca măcar să fie „ceva" care să treacă.

Astfel ajungem la miezul problemei. Când spun că trebuie să fie ceva care să treacă, includ şi pe „a fi"?

Astfel am deja răspunsul: existenţa e trecere. † Trecere, curgere în Platon: *Cratylos* 440 b–c: ·o» („curgere") şi for£ („translaţie"); în *Theaitetos* 182–183 c (kine‹tai kaˆ ·e‹[400], 182 c.) †

Înainte de a fi „ceva" care să treacă, trebuie ca însăşi existenţa să fie trecere şi abia prin asta „ceva" (un existent) poate să treacă. Pe lume, pare că unele stau, altele se mişcă; după unii totul se mişcă, după alţii adevărata realitate stă şi doar

părelnicul se mişcă, se schimbă. Toate presupun timpul.

Spun: existenţa însăşi „se mişcă“, adică e trecere. Ceea ce nu e tocmai ce ne spune bunul simţ şi nici unele spuse filozofice. Există ceea ce durează, zice-se, ce este *ceea ce* este. Dar şi ca să dureze trebuie timp, adică durată, deci trecere.

Pot lămuri simplu: existenţa propriu-zisă e doar în acum, iar acum-ul e necontenit altul, trecere de acum-uri, *ergo* existenţa este trecere.

Doar că e greu de primit, fiindcă ori se crede că existenţa este întotdeauna a ceva (deci substanţialist – vezi Platon, *Sofistul*), ori că existenţa este un fel de atribut universal, care, în chip nelămurit, se adaugă esenţei, ca ceva de alt fel (talerii lui Kant).

Dacă la enunţul „Lumea există“ întreb „când?“, răspunsul ar (putea) fi: „Ei când! De milioane de ani.“ Dar n-am întrebat „de când?“, ci „când?“. La asta se răspunde „acum“, dar „acum“ fiind în trecere, existenţa însăşi e trecere.

E anevoie de înţeles, fiindcă ne-am obişnuit să gândim că este ceva (*essentia – id quo res est id quod est*[401]), căruia i se atribuie apoi (sau nu) atributul de „existent“. Apoi, fiindcă existenţa, atât la scolastici (*existentia singularium est*[402]) cât şi la Kant este singulară (tot fiindcă e existenţă a ceva).

Când *gândesc* acestea, sunt două faze:

1. acum = existenţă. Nu existenţa a ceva, nici singular, nici „tot“, ci pur şi simplu existenţa. Ea nu este „ceva“ în sensul „subiectului“, ci doar existenţa. Paradoxal vorbind, existenţa este altceva decât ceva, ceea ce cred că şi Aristotel a spus, în *Analiticele secunde*, II 7, 92 b 13: tÕ d’ eŒnai oÙk oÙs…a oÙden…: oÙ g¦r gšnoj tÕ Ôn.[403] Dar Aristotel identifică totodată eŒnai cu ›n (*Metafizica*, G 2, 1003 b 31 *sq.*) şi cu oÙs…a (*Metafizica*, Z 1, 1028 b 4: ...t… tÕ Ôn, toàtÒ ™sti t…j ¹ oÙs…a...[404]). Dar ce înţelege Aristotel

prin oÙs…a e de dezbătut şi nu e substanţa, ca dovadă lesnicioasă: ...éste tÕ prètwj ×n kaˆ oÙ tˆ ×n ¢ll' ×n ¡plîj ¹ oÙs…a ¨n e‡h[405] (*ibid.*, 1028 a 30–31), de unde se văd greutăţile de a spune existenţa. Despre astea însă am scris destul înainte. E destul dacă am în minte identitatea la care se reduce: existenţă = acum şi acum = existenţă.

2. acum-ul (deci existenţa, *cf.* 1) este trecere. Existenţa nu trece, ci existenţa = trecere. Obişnuit se spune că timpul trece. Or, e invers: timpul se construieşte din trecere. Spunând însă că timpul trece, releg timpul undeva altundeva, ca o „problemă specială", plină de aporii, dar îl iau ca ceva primar dat, evident, ceea ce e fals. Nu timpul e primar dat, ci trecerea şi anume trecerea = existenţă.

† – Trecerea nu *împlineşte* ceva?

— „Veritas temporis filia", la Leonardo, Bruno, Galilei şi Machiavelli (v. Wendorff, p. 178).

— „Fluxus temporis", Newton (II, 8)[406]; v. Böhme, p. 199). †

Şi „experimentul" implică viitorul: îl faci ca să vezi cum va ieşi (faţă de ce gândeşti c-o să iasă). K. Popper îl lămureşte ca: „*a means of acquiring knowledge, by comparing the results obtained with the results expected*"[407] (*The poverty of historicism*).

Constituirea timpului în Occident

— Dezvoltarea independentă (în orice caz naşterea) ceasurilor (împărţirea zilei), calendarului (împărţirea anului) şi a secolelor (împărţirea Istoriei): v. Wendorff, p. 79 *sq.*

Toate contribuie la neutralizarea şi formalizarea din care se constituie „timpul", dar vin, istoric, diferite.

Ceasurile şi calendarele arată încă un timp repetitiv, doar cu puţine elemente de nerepetitiv la calendar. „Secolul" deschide perspective infinite (Wendorff, p.179) atât pentru trecut, cât şi pentru

viitor. Istoric, secolul este ultima apariţie (1559 *Magdeburger Zenturien*, Basel[408] – v. Wendorff, pp. 179–180) şi: „Die Vorstellung von historischen Zyklen wird durch dieses mechanische, konsequent lineare Prinzip überspielt“[409] (*ibid.*, p. 179).

— Calendarul calitativ bisericesc (cu evenimente-sărbători, sfinţi) şi cel astronomic (cu marcajul repetitiv cantitativ), „das bürgerliche Jahr“ (Wendorff, p. 184), numit şi „das weltliche Jahr“[410].

— Clepsidra (*die Sanduhr*) e cea mai aproape de *trecerea* timpului, reprezentând-o oarecum (curgerea). Curgere continuă. Richard Glaser, *Studien zur Geschichte des französischen Zeitbegriffes*, München, 1936, pp. 153–155, citat de Wendorff, p. 192: „der Sinn der Renaissance «für das Raunen, Rauschen, Fließen, Fliehen und Gleiten der Zeit», auf das «sinuos-melodische»: «Im Bewußtsein der Renaissancedichter ist die Zeit ein kontinuierlicher Faden; Zeit ist nun in jedem Augenblick ein unaufhörlich Rieselndes und Singendes.» Die Sprache der Renaissance stellt die Zeit zwar teils als Wachsen und regelmäßiges Wiederkommen dar, zum anderen aber häufig auch als «das unaufhörliche Rieseln einer Flüssigkeit ohne Formung, ohne Zäsuren, ohne Abschnitte, das reine Vergehen».“[411]

† – Paradisul trecut trădează pesimism şi Judecata de Apoi trădează optimism în conceperea timpului? Şi „facerea lumii“ din haos tot optimism? Potrivit listei regilor sumerieni (Wendorff, p. 17), regii trăiau tot mai puţin. Wendorff, p. 29: „...vorwiegend aber sehen die indogermanischen Sprachen die Zukunft als vor uns liegend an. Im Sprachgebrauch des Hebräischen dagegen werden (wie auch bei den Ägyptern) die zukünftigen Begebenheiten immer als nach uns kommend ausgedrückt. (Vgl. Thorleif

Bomann, *Das hebräische Denken im Vergleich mit dem griechischen*, Göttingen, 1968, ed. a 5-a, p. 126 *sq.*)“[412]

1) Durchsetzung der Uhrenzeit[413]: sec. XIV.

2) Weltliches Jahr[414] (calendarul gregorian – 1582, dar Pius al II-lea intenţiona deja la 1476 [adoptarea lui]).

3) Durchsetzung der Jahrhundertrechnung[415]: sfârşitul sec. XVI.

Dar, istoriceşte, calendarul e prima măsurătoare a timpului (Wendorff, p. 13), în scopuri cultice şi astrologice (luna, atât la babilonieni, cât şi în China, Mexic şi Peru).

Wendorff, p. 208. *Lustrum*, *annus*, *mensis*, *hebdomada*, *dies*, *hora*, *quadrans*, *minutum*, *momentum*, *ostentum*, *atom* ca *ictus oculi*[416] (clipă). 370 atomi de timp = 1 ostentum, 22 560 atomi = 1 oră. Iar după Beda [Venerabilis], o oră = 4 punctos, 10 minuta, 15 partes, 40 momenta etc. †

— Cucerirea spaţiului este oarecum un fapt natural, fizic (mersul, paşii), pe când cucerirea timpului e psihică, intelectuală. De unde, probabil, prioritatea (pentru om) a spaţiului faţă de timp. Apoi, toate simţurile sunt simţuri în legătură cu spaţiul, pe când timpul este interior (Kant îl şi numeşte *der innere Sinn*[417]; nepotrivit, pentru că nu avem un simţ propriu-zis al timpului).

— Legătura temporală a lui ¥llo kaˆ ¥llo cu „pas cu pas“ a lui Descartes şi cu ceasul şi banii şi, apoi, din muzică (*Mensuralmusik*).

— *Conştiinţa* trecerii ca conştiinţă a lui altceva (noul) în formă *şi* conţinut.

— Unicitatea fiecărei clipe (în timpul liniar, dar şi în cel ciclic) şi definitivul ei.

— Gândul că trebuie făcut ceva cu timpul. Cred că se regăseşte şi la antici, iar pentru moderni (de la Renaştere), v. Wendorff, îndeosebi p. 197 *sq*. Izvorăşte din conştiinţa scurtimii vieţii, conştiinţă

perisabilă prin intensitate (v. în Wendorff, p. 198 citatul din Montaigne). Implică: împărţirea exactă a orarului zilei, lupta contra lenei şi a *Müssigkeit*[418] (vezi citatul din Paolo da Certaldo în Wendorff, p. 199), a „amânării“. Îndeletnicire şi timp liber. Principial: dacă-ţi împarţi întocmai *în timp* ceea ce ai de făcut, eficienţa e mărită – şi aşa ajungi să ai o viaţă plină. Contra: Rabelais: să faci ce eşti dispus, aşa obţii mai mult de la viaţă. Planificarea orarului implică fireşte viitorul (imediat) şi asigură totodată o conştiinţă de putere proprie, de autoafirmare. De aici mai e un pas (pe care l-au făcut calviniştii; v. Wendorff, p. 200–201) până la: fiecare zi să fie un pas, oricât de mic, spre îmbunătăţire: „Mag auch das Weiterschreiten unseren Wünschen nicht entsprechen, so ist doch die Mühe nicht verloren, wenn nur der heutige Tag über den gestrigen Sieger bleibt“[419] (Wendorff, pp. 200–201).

† *Zeit und Geld*[420] (din Wendorff, pp. 201–202).

„«Das Geldkapital, der mobile Besitz, verbindet sich nun naturgemäß – als mit einer ihm artverwandten Macht – mit der Zeit: Auch *Zeit* ist ja, von diesem Standort gesehen, *Geld*. Sie ist die »liberale« Großmacht, gegenüber der konservativeren Macht des Raumes, des immobilen Grund und Bodens»“[421] (Alfred von Martin, *Soziologie der Renaissance*, Beck, München, 1974).

„«Für den absoluten Bewegungscharakter der Welt gibt es kein deutlicheres Symbol als das Geld: …sobald es ruht, ist er nicht mehr Geld seiner spezifischen Wertbedeutung nach. Es ist nichts als der Träger einer Bewegung.»“[422] (Georg Simmel)

„Das Geld ist wie die Uhrenzeit eine gleichmäßig gegliederte Quantität, deren einzelne Teile wertneutral sind und eben durch diesen «mechanischen» Charakter jede beliebige Manipulation von Dauer oder Menge zulassen.“[423]

„«Tempo» wird eine zusätzliche zeitliche Wertkategorie.“[424] †

Ideea că n-am realizat planul, dar am progresat faţă de înainte era şi atunci, după cum se vede în citatul de mai înainte.

— Timpul liniar nu e cel măsurat astronomic (care e ciclic), ci unul în care linia (geometrică) a gradării în măsurare e hotărâtoare; ceea ce dă un alt fel de cuantificare (timpul însuşi e astfel cuantificat). Este timpul modern, izvorât din timpul ca dimensiune fizică măsurată (în fizică, nu în astronomie; cum se făcea de milenii). Curios că cele două concepţii n-au intrat în conflict, cum observă Wendorff, p. 233 (unde dă şi un scurt istoric: pp. 233–238).

— Timpul ciclic şi timpul liniar au izvoare deosebite şi răspund unor preocupări şi îndeletniciri deosebite. Ele pot fi şi au fost coexistente şi împletite. Bunăoară, la babilonieni întâlnim atât timpul ciclic astronomic, cât şi cel liniar al şirului regilor, iar la greci, atât ciclicitatea Olimpiadelor, cât şi timpul liniar la Platon şi Aristotel. În general, timpul ciclic este cel al perioadelor mari (Marele An la greci), în afară de secol, care a apărut abia la sfârşitul secolului XVI (Wendorff, pp. 179–180).

Pe lângă ele, avem timpul mic: clepsidra, împărţirea zilei, orei etc., corespunzător iarăşi unor alte nevoi şi reprezentând măsurarea duratelor scurte.

Toate slujesc *măsurării* timpului.

Timpul liniar modern are iarăşi alt izvor, şi anume în stabilirea legilor mişcării pe care o întâlnim zi de zi (translaţie, cădere, lunecare etc.).

Toate au dus la câte o *Weltanschauung* diferită.

† *Schiţă sumară neorânduită despre concepţiile timpului*

— Ciclicitate.

— Eternitate bună, temporalitate rea (Platon, Aristotel parţial, Plotin).

— Timpul ca istorie într-o lume cu început (creaţia) şi sfârşit (Judecata de Apoi), ca dialog Dumnezeu–om ([tradiţia] iudeo-creştină).

— Timpul intensiv: clipa, cu ignorarea trecutului şi viitorului (Rabelais, hedoniştii).

— Timpul ca progres: trecutul primitiv şi evolutiv, dar accentul [cade] pe viitor ca „tot mai bun“ (concepţia ştiinţifică). Timpul e infinit în viitor.

— Pesimismul timpului: John Milton, Thomas Brown, perioada războiului de 30 de ani. †

— Cronologia în uz se bizuie pe fapte departe de certitudine: naşterea lui Christos. Este şi o încâlcitură: Christos, conform doar tradiţiei, s-a născut la 25 decembrie, dar noi începem anii la 1 ianuarie. Apoi, acest eveniment, incert determinat, împarte (precum prezentul) istoria în două: înainte şi după, deci o cronologie progresivă (normală) şi una *à rebours*. Apoi în ea se împletesc cronologia liniară – cu care înţelegem noi Istoria – cu ciclicitatea astronomică a calendarelor, în care reformele desăvârşesc harababura.

Ca să nu mai vorbim de calendarele altor seminţii (musulmane, iudaice), care şi ele sunt încă astăzi în uz.

Noţiunea de forţă este ceea ce mijloceşte (în secolul XVII) totodată:

a) calculul mişcării în funcţie de timp mic (ca dimensiune în unităţi mici, momentane, a mişcării şi ca paşi mici, ca descompunere în momente succesive; Galilei, Descartes);

b) explicaţia „trecerii“ prin forţe (*vires*, *appetitus,* „de perceptione in perceptionem transeunt“, Leibniz către de Volder, Schmalenbach, II, p. 50[425];

c) ştiinţa ca progres cu paşi mici, într-o conştiinţă (monadică în care „mutationes internas

spontaneas“[426], Leibniz, *ibid.*) şi alegerea mersului de la părţi la tot şi nu invers: „Itaque nullae ibi divisiones nisi quas mens facit, et pars toto posterior est. Contra in realibus unitates multitudine sunt priores, nec existunt multitudines nisi per unitates“[427] (Leibniz către de Volder, 11 octombrie 1705, *ibid.*, p. 53).

† – Leibniz, *Mathematische Schriften*, ed. de C. I. Gerhardt, Halle, 1860, vol. 6, p. 68: „Punctum non est, cujus pars nulla est, nec cujus pars non consideratur; sed cujus extensio nulla est, seu cujus partes sunt indistantes, cujus magnitudo est inconsiderabilis…“[428]

— Leibniz, *Scrisoare către Volder*, 30 iunie 1704 (Schmalenbach II, p. 46): „Nempe spatium nihil aliud est quam ordo existendi simul possibilium, uti tempus est ordo existendi successive possibilium.“[429]

— Leibniz, *ibid*., p. 47: „Itaque extensionis notio est relativa seu extensio est alicuius extensio, uti multitudinem durationemve alicuius multitudinem, alicuius durationem esse dicimus.“[430]

— Leibniz, *ibid*., p. 49: „Porro ultra haec progredi et quaerere, cur sit in substantiis simplicibus perceptio et appetitus, est quaerere aliquid ultramundanum ut ita dicam, et Deum ad rationes vocare cur aliquid eorum esse voluerit quae a nobis concipiuntur...“[431] Adică ceea ce fac eu. †

Contribuţia secolului XVII în această privinţă este:

1. Cauzalitatea ca lege generală şi îndreptarea spre viitor, pe care o implică;

2. Mersul pas cu pas, preferabil „marilor probleme“;

3. Părăsirea rezolvării lumii pentru fiecare, adică într-o viaţă, şi trecerea la rezolvare în generaţii şi generaţii (pas cu pas);

4. Acumularea înlocuieşte schimbarea (pregătirea „progresului“);

5. Conştiinţa că se merge pe un drum sigur (v., în acelaşi sens, Wendorff, p. 240);

6. Societatea-factor de bază, ca urmare a punctelor 3 şi 4. Societatea savanţilor, academii etc. Premii pentru probleme date ce se rezolvă (Wendorff, p. 247);

7. Temporalitatea ştiinţei (Leibniz: „astăzi, într-un an, se izbuteşte mai mult decât izbuteau strămoşii noştri în 10, ba chiar în 100 de ani“ în „Vorschläge für eine deutschliebende Genossenschaft“[432], citat de Wendorff, p. 239);

8. Voinţa omului ca factor de bază (dar asta mai ales în secolul XVIII).

În secolul XVII: mişcarea (deci şi spaţiul şi timpul) ca un continuu, ideal vorbind, care poate fi divizat în părţi (momente) omogene şi astfel măsurat. Deci continuu şi divizibil totodată. Despre cum se îmbină, părerile se deosebeau: pentru Leibniz, de exemplu, continuul era ideal, realităţile (monadele) discrete. Calcul infinitezimal.

Mundaneitatea (închiderea în lumea de aici ca strict temporală) ivită prin calculul probabilităţilor în secolul XVII: nu se mai crede în soartă şi în voia Domnului, ci în „ce şanse calculate sunt“, în probabilitate. † Cu tot pariul lui Pascal. † Dar merg paralel până azi (Wendorff, p. 243). Viitorul nu mai are exclusiv culoarea hazardului, ci şi a probabilităţii (matematice, când e riguros calculat), care îl face nu numai previzibil, ci îl *leagă* de prezent–trecut. Ca şi prin noţiunea de „forţă“, prin probabilitate intrăm într-un viitor *legat*, adică în bună parte necesitat, al lumii fizice. Astfel se cimentează noţiunea modernă de timp, prin legarea (legitatea) fenomenelor, în timp, dar *indiferent* de trecut, prezent, viitor ca dimensiuni temporale, ci

doar dimensiunea timp, înglobat în cea a fenomenului fizic.

Competiţia sportivă ca provocare de „eveniment“ în viitor. Tot referitor la competiţia sportivă: unicitatea nu dă satisfacţie deplină, nu e hotărâtoare, ţine poate prea mult de hazard; trebuie ori tur-retur jucat, ori ciclic, ori (azi) combinate. Wendorff, p. 244, spune că în secolul XVII jocurile sportive deveniseră atât de importante, încât „auf Drängen der Puritaner 1642 und 1660 verboten, vom König Karl II. dann aber wieder erlaubt wurde.“[433]

Ceasul propriu ca împărţire a timpului propriu (secolul XVII şi mai ales XVIII). Care pe care-l aduce?

Împărţirea timpului propriu ca:

— Eficienţă a ceea ce fac;

— Măsurare a ceea ce fac;

— Raţionalizare şi planificare a ceea ce fac.

Ceasul ca necontenită *prezenţă* a timpului: bătăile ceasului (încă din Evul Mediu târziu), clopot, ceas cu cuc. A trăi *în timp*, nu numai în spaţiu.

Temporalitatea şi spaţialitatea moralei

Disputa hedonism–austeritate este întemeiată în conflictul clipă–timp, înainte de a fi calcul moral, datorie morală sau orice altceva. Clipa înţeleasă ca umplere a clipei cu desfătare, dar nu numai (ca în hedonismul simplu), ci în general ca potenţare a clipei. De vreme ce existenţa e propriu-zis numai prezent, ai fi îndreptăţit să trăieşti numai în prezent. Pe de altă parte, desfătarea ca potenţare a prezentului ne scoate din „timp“ ca prezent în cadrul trecut–prezent–viitor şi ne dă astfel amăgirea atemporalităţii, a unui fel de atemporalitate.

Orice altă morală cuprinde şi ia drept criteriu şi viitorul. Se raţionează: dacă fac asta sau asta, are consecinţele astea sau astea. Or, consecinţe

înseamnă viitor. Toate astea le ştim deja de la Platon, din *Philebos*. Vreau doar să-mi lămuresc ce adânc e ancorată morala în timp.

Alternativa

— Alternativa ca temei atât în spaţiu (*voyages imaginaires, wunderbare Reisen*[434]), cât şi în timp, în sec XVII (v. Wendorff, p. 292 *sq*., mai ales pp. 297–298). J. Swift. Alternativa ca deschizătoare a poziţiei raţionale. Totodată, descentralizarea omului şi a Terrei prin astronomie.

— *Alternativa ca principiu al schimbării* (prin *raţiunea activă*). Obârşia în descoperirea Americii, adică a unor ţinuturi necunoscute şi, prin ele, a „bunilor sălbatici“, a Chinei (o civilizaţie mai veche şi mai rafinată, dar mai ales mai morală) prin iezuiţi (1579–1742) şi „moda chineză“ la sfârşitul secolului XVIII.

— *Alternativa ca temei al gândirii*: dihotomia platonică, adevăr–fals (logica bivalentă), Wittgenstein, dar nu *entweder/oder*[435], Kierkegaard. † Vezi şi sustoic…a[436] pitagoreică şi nomenclatura binară a lui Linné. †

— Alternativă şi diversitate.

— Alternativă şi alegere.

— Deosebirea dintre alternativa raţională şi cea morală?

— Alternativa este totodată:

1. Procedeu raţional de ordonare a unei diversităţi (dihotomia lui Platon);

2. Altfel-ul, deschizător de noi orizonturi şi, înainte de toate, crearea convingerii că se poate şi altfel, deci relativizarea care duce la raţiunea activă;

3. Obârşie de dualism axiologic, atât cel logic (adevăr–fals), cât şi cel moral (bun–rău). Numai acesta e propriu-zis o alternativă.

Sunt una peste alta, una din alta sau trei deosebite? A doua devine temporală, simplu spus, prin transformarea realului în posibil (invers ca la

dÚnamij–™nšrgeia). Trăiesc o anumită realitate ce nu-mi închipui c-ar putea fi altfel. Se întâmplă cumva să aflu de un alt fel de a fi în aceeaşi privinţă, ceea ce mă pune, *teoretic*, în faţa unei alternative: e posibil aşa sau aşa. Realitatea mea devine una din posibilităţi. Este de luat aminte scoaterea din credinţa naivă în realitate şi relativizarea ei, prin alternativa posibilelor. De exemplu utopia în sec. XVIII, arătată de Wendorff ca *alternativer Spielraum*[437] (pp. 292–301): descoperirea noilor ţinuturi a fost alternativa la realitatea europeană.

Transformarea realului în posibil este teoretizare, vreau să spun o intervenţie a raţiunii. În *mine* realitatea capătă culoarea posibilului.

Odată astfel adusă în faţa raţiunii, realitatea devine ceva ce se poate schimba şi începe temporalizarea ei.

Un pas mai departe (Montesquieu pentru spaţiu şi Vico pentru timp) a fost lămurirea *varietăţii* seminţiilor în spaţiu şi a evenimentelor în timp, prin generalizări de factori (ca să nu spun legi): clima, tradiţiile în spaţiu, iar la Vico cele 3 stadii (divin, eroic şi uman – *storia ideal eterna*) (Wendorff, pp. 303–304).

Se iveşte *das Epoche-Denken*[438] şi noţiunea de *Zeitgeist*[439]. † Introdusă de Herder la sfârşitul secolului XVIII ca *Übertragung des Volksgeistes*[440] (spaţial) în timp (v. Wendorff, p. 307). † Parcă ar fi o evoluţie: realitate tradiţională–alternativă–variaţiuni (cu centru neschimbat sau cu legi formale)–diversitate.

† *Noul*

Manifestat în influenţa calendarului şi a gândirii în secole. Mari sărbătoriri pur cronologice (1700 şi 1800). La început secolele erau numite după mari evenimente sau persoane (v. Wendorff, p. 305, pentru William Cave – 1688[441]), apoi rămân şi mai cronologice (dar şi Voltaire [vorbeşte de] „siècle

de Louis XIV“). Anii 1700 şi 1800 [sunt] resimţiţi ca evenimente importante fiindcă sunt *Jahrhundertwende*[442], ca începând ceva nou temporal. †

— De la un punct al evoluţiei omului, înţelegerea (inteligenţa) intră în conflict cu conştiinţa: înţeleg lumea, dar rămân osândit la punctul de referinţă al eului. Contrastul acesta devine conflict latent, neştiut.

În bună parte, cultura poate fi privită ca încercare de a scăpa de acest contrast ireductibil: religia, dragostea, filozofia şi, mai nou, ştiinţa sunt astfel de încercări.

Ceea ce ne ajută în înţelegerea lui Hegel, în străduinţa sa de a uni eul cu lumea.

Viaţa înseamnă raportare la tine însuţi, iar înţelegerea înseamnă, dimpotrivă, orizontul tot mai larg, mai precis, şi, totodată, al treilea, situarea eului în lume. Or, tocmai, situarea eului în lume se petrece pe fondul acesta de contrast. Ceea ce e mai clar vădit în filozofie şi ştiinţă. Cine e filozoful? În afară de Socrate, filozoful nu există în gândirea lor. Există „omul“, „subiectul“, „gândirea“, dar nu eul lui. Descartes e spoveditor, dar tot timpul eul lui e săltat la „om“, ca dovadă: „Le bon sens est la chose du monde la mieux partagée.“[443] Din acest punct de vedere, o lectură a lui Kant, Fichte, Schelling, Hegel e edificatoare.

Cine e omul de ştiinţă? Aici anonimatul e şi mai mare. Numele rămâne doar pentru o altă ştiinţă – istoria ştiinţei. *Cine* ştie ceea ce ştie astăzi ştiinţa? Nimeni, decât doar ştiinţa însăşi. Vreau să spun nici un om, fiindcă ştiinţa astăzi nu mai este pe măsura omului, ci e ca un stat. Deşi ştiinţa o fac oamenii, omul este la fel de excentrizat în ştiinţă cum era şi în lume (atât omul obişnuit, cât şi specialistul). Astfel am ajuns să avem (dacă aveam) şi în ştiinţă doar o preajmă (specialitatea), întocmai ca omul acum sute de mii de ani.

Oarecum am delegat înţelegerea lumii entităţii ce se cheamă Ştiinţa.

Ceea ce ne aruncă din nou în micul nostru eu al conştiinţei, sărăcit, redus doar la un punct de referinţă anonim, care nu ajunge la *cuvânt* decât în răzvrătire sau în aberaţii.

Timpul măsurat este doar o relaţie între două mişcări (spaţial). † Subîmpărţirile măsurării timpului (zile, luni, ani) sunt indiferente faţă de modurile timpului (prezent, trecut, viitor): un an poate fi în trecut sau în viitor etc. (v. Böhme, pp. 101–106). †

Triada (trecut–prezent–viitor):

— De ce triada?

— Cum se potriveşte cu timpul? Care pe care?

— Obârşii diferite, ori una (care?) din alta ori o obârşie comună şi care?

— „Timpul“ fizic–spaţiul fizic şi timp sufletesc–spaţiu sufletesc? Merg paralel şi deosebite ori toată vremea comune?

Ceea ce au în comun (timpul fizic şi triada) e trecerea, succesiunea ordonată (anterior–posterior). Ceea ce le deosebeşte e însăşi triada.

Acum-ul poate fi înţeles în două feluri:

— ca necontenit acelaşi (acum şi iar acum) şi *timpul* trece;

— ca necontenit altul, nou, fiindcă în acum este deja trecerea (Leibniz). † Ambele, astfel spuse, la Aristotel, *Fizica*, D 10–14. †

O mişcare este o trecere prin puncte spaţiale deosebită, într-o anumită succesiune, ordonată prin anterior–posterior şi direcţie, dar n-are propriu zis un trecut, un prezent şi un viitor. Spun propriu-zis, fiindcă pot lua arbitrar orice punct al ei, considerându-l ca prezent, faţă de care mişcarea dinainte este „trecutul“ şi mişcarea de după „viitorul“, dar acestea sunt doar analog trecut şi viitor. Iar dacă iau punctul *ad litteram* prezent,

introduc timpul sufletesc şi nu mai e vorba de timpul fizic. Mişcarea propriu-zisă are şi ea un trecut, un prezent şi un viitor, dar nu pentru sine, nu în sine. Ceea ce ar însemna că deosebirea este doar de conştiinţă. Numai că aici „conştiinţă“ are un înţeles deosebit, anume „conştiinţa temporalităţii“.

Fizica, ştiind ecuaţia unei mişcări, poate spune cum evoluează mişcarea în orice punct al ei (atât în spaţiu, cât şi în timp) (mă refer la mişcări măsurabile în spaţiu restrâns), luând coordonatele începutului mişcării şi cunoscând datele mobilului şi ale mediului. Dar trecutul, prezentul şi viitorul nu au sens propriu aici, ci doar anteriorul şi posteriorul.

O deosebire fundamentală este cea a prezentului.

„Prezentul“ nu are sens când vorbim de mişcare decât raportat la om, şi anume la omul care urmăreşte, cercetează o mişcare. Cu alte cuvinte, mişcarea nu are prezent, trecut şi viitor, ci doar moment, antecedent şi posterior.

Dar prÒteron şi Ûsteron faţă de ce? Răspunsul este că oricare două puncte diferite ale mişcării aş lua, unul este anterior celuilalt, care îi este posterior. Punctul fără anterior e punctul zero temporal al mişcării, iar cel fără posterior e punctul ultim şi totodată durata mişcării: pornire şi oprire.

Dar iarăşi spun, orice punct „aş lua“, ceea ce înseamnă intervenţia mea, deci nu în mişcarea mobilului. Pot însă spune că orice punct al mişcării e precis determinabil în spaţiu şi timp, dacă am coordonate. „Determinabil“ înseamnă aici „măsurabil“ şi iar cădem în intervenţia omului, fiindcă mişcarea în sine nu are măsură, ci e doar măsurabilă de către om prin născocirile lui (timpul e, de pildă, măsurabil prin ceasornic).

Fizica răspunde logic că nici nu pretinde mai mult decât să determine cu maximă exactitate posibilă spaţiul şi timpul parcurse de o mişcare în ansamblul ei şi în fiece punct al ei. Atunci însă problema spaţiului şi timpului rămâne străină fizicii, respectiv le ia ca date şi lucrează doar cu cantitatea lor, în care intervenţia omului prin măsurare e ineluctabilă. La care fizicianul ar răspunde, cred, că pleacă de la spaţiu şi timp ca evidenţe, mai mult, că întrebarea „ce e timpul?“ n-are sens. Se poate să fie aşa, dar lucrurile devin mai complicate când ne dăm seama că timpul măsurat e omogen, pe când cel al omului e triadic prin esenţa lui, iar răspunsul că asta priveşte psihologia nu e un răspuns, întâi fiindcă sunt împărţiri neclare, apoi fiindcă înseamnă totuşi că fizica are timpul ei, deosebit de cel psihologic; aici evidenţa noţiunii de timp (că „toată lumea înţelege despre ce e vorba şi înţelege la fel“) devine îndoielnică.

Apoi: pentru măsurarea timpului, fizica are nevoie de omogenizarea lui, ca în orice măsurare. Dar omogenizarea lui nu se poate face luând drept etalon de măsură o bucată de timp, cum am lua o bucată de lungime ca etalon de măsură pentru o lungime, ci apelând la altceva şi anume tot la o mişcare, dar riguros şi uniform periodică, procedeu folosit, de altfel, şi la alte măsurări. Ceea ce înseamnă că timpul este măsurabil, dar nu din sine şi prin sine, ci prin altceva.

Lungimea se măsura pe vremuri prin coţi sau paşi (imprecis, de bună seamă), care erau şi nu erau de aceeaşi natură. Erau, fiindcă orice cot şi orice pas au o lungime, şi nu erau, fiindcă nici cotul, nici pasul nu sunt lungimi, ci doar au o lungime. [Lucrurile s-au] îmbunătăţit luându-se o bucată de lungime, aşa-zicând, adică o bară metalică la care se considera doar lungimea, precis fixată.

La măsurarea timpului e oarecum altfel. Timpul se măsoară prin mişcare în spaţiu, dar nu orice mişcare, ci una uniformă şi periodică; cel puţin aşa ne arată istoria măsurării timpului. Uniformă şi periodică sunt cele două caractere determinante pentru mişcarea ce determină măsurarea timpului. De ce?

Uniformă pentru că numai ea îngăduia măsurarea atât a vitezei uniforme de mişcare, cât şi a celei neuniforme, variabile. Ceea ce s-a întâmplat şi la alte măsurări; de pildă, ca sa măsor lungimea trebuie să am o unitate de măsură invariabilă sau cât mai aproape de invariabilitate (de aceea măsurarea ei prin coţi sau picioare a trebuit perfecţionată). Dacă unitatea de măsură e variabilă, nu mai pot compara două măsurători, adică dimensiunea a două lucruri deosebite. Dar cum pot măsura uniformitatea mişcării dacă nu pot măsura timpul ei, durata ei? Ar părea că invers, măsurarea duratei parcurse pe aceleaşi lungimi luate dintr-o mişcare este singura ce-mi îngăduie să stabilesc uniformitatea mişcării şi ne învârtim în cercul pomenit de Aristotel că timpul măsoară mişcarea şi mişcarea măsoară timpul.

Aici intervine periodicitatea. Omul a observat din vechime că există mişcări ce se fac periodic cu aceeaşi (credeau ei) durată a perioadei. Întâi, poate, ziua şi noaptea. Desigur, durata lor variază după anotimp, dar, mai ales în părţile unde a început măsurarea, nu mai mult decât erau nevoile de măsurare a timpului atunci. Apoi, luna şi soarele. Luna revine la aceeaşi fază după un anumit număr de zile şi după ce trece prin patru faze. Ceea ce era uluitor şi foarte important practic, de unde respectul, zeificarea lunii şi însemnările astronomice surprinzător de exacte pentru noi când le descoperim la popoarele străvechi. Măsurarea timpului, ca idee, a fost una din marile izbânzi ale omului; e destul să ne închipuim cum ar putea arăta pentru noi o lume în

care nu se măsoară timpul. Dar e destul? Şi paşii constituie o mişcare uniformă (dacă păstrez aceeaşi viteză când păşesc) şi periodică (pas după pas). Trebuie să ştiu doar să număr. Într-adevăr, se poate răspunde, la întrebarea: „cât timp îmi ia ca să merg până pe deal?“ cu „cinci sute de paşi“.

În realitate, nu măsor timpul, ci două mişcări între ele: o mişcare uniformă şi repetitivă (periodică) măsoară celelalte mişcări (fie uniforme, fie variabile).

Mişcarea uniformă şi periodică apărea, într-un fel, ca o mişcare ideală.

Uniformitatea nu ţine de lumea în care trăim, unde (mai) toate mişcările sunt variabile. Cu o mişcare uniformă pot măsura una variabilă, prin spaţialitate: presupun două mişcări paralele, una uniformă şi una variabilă, ambele în acelaşi spaţiu. Deosebirea locului unde se află mobilul mişcării variabile faţă de locul mişcării uniforme îmi îngăduie să spun dacă mobilul mişcării variabile se mişcă mai încet sau mai repede (decât mişcarea uniformă), adică variaţia *grosso modo*.

Mişcarea uniformă-periodică îmi deschide însăşi calea diviziunii: fiind periodică, adică având o perioadă în care parcurge o linie (figurat) dată, pot împărţi această linie (parcursul ei) în fragmente de linie: soarele la răsărit, amiază, apus sau umbra stâlpului, sau unghiul în centru cercului. Astfel ajung să pot măsura durata şi viteza mişcărilor din preajma noastră prin ceas, minute, secunde.

Dintre uniformitatea şi periodicitatea mişcării numai uniformitatea a dat sau a reprezentat o caracteristică a timpului: „timpul curge uniform“. Dar oare curge uniform? De unde ştim? Sigur, pentru nici un om nu curge uniform: uneori se târâie lânced în plictis, alteori trece atât de iute, de nici nu ştii când a trecut. Se spune că e doar timpul psihologic, dar unde e celălalt, timpul fizic, dacă

nu tocmai în uniformitatea mişcării aleasă ca măsură a timpului?

Sau, mai prudent spus: fiindcă timpul curge uniform, s-a ales ca măsură o mişcare uniformă, sau invers, s-a ajuns la conceperea curgerii uniforme a timpului, fiindcă s-a ales pentru măsurarea lui o mişcare uniformă?

Să presupunem că, spunând „timpul curge uniform“, pricepem ce e „timpul“ şi ce e „curge“ (presupunere gratuită), dar ce înseamnă „uniform“? Fizic înseamnă: cu aceeaşi viteză. Dar cum pot şti viteza *timpului*? Nicicum, pentru că orice măsurare a vitezei presupune deja timpul. Şi apoi: timpul nu este un mobil şi vitezele (mişcările în general) sunt (totdeauna?) ale unui mobil.

Timpul pare a fi însăşi curgerea, mişcarea.

Deci, dacă ne gândim puţin, enunţul „timpul curge uniform“ n-are sens. La fel de ciudat este cu periodicitatea. Întâi, ce noţiune să alegem: periodic, ciclic, repetitiv? Depinde de mişcarea pe care o aleg pentru măsurarea timpului. „Periodic“, dacă aleg mişcări astrale (periode…a, periodeÚw) şi la fel ciclic (ca pe cadranul ceasului), „repetitiv“ dacă aleg pendularea, de pildă.

Toate cuprind:

— O repetare: se repetă aceeaşi mişcare, a lunii, bunăoară;

— O uniformitate a duratei fiecărei perioade, repetări;

— Un fără-de-capăt (teoretic) al repetării, periodicităţii.

Repetarea este firesc s-o bag în seamă: zile–nopţi, drumul soarelui, al lunii etc. Celelate două ne par însă minuni, de aceea au fost divinizate. Îndeosebi împerecherea lor: în pilda cu paşii, bunăoară, paşii se repetă, la rigoare ei ar putea fi uniformi, dar nu fără sfârşit: pasul nu e perpetuu. Or, mişcarea astrelor era concepută ca perpetuă în repetarea şi uniformitatea ei, era cu totul altceva decât mişcările „sublunare“. De aici cealaltă

caracteristică a timpului fizic: infinitatea, fără de capătul ei.

Rămâne însă curios că periodicitatea, repetarea nu este o caracteristică a timpului fizic, decât în unele concepţii filozofice (Vico, Nietzsche etc.).

Ar rezulta că măsurarea timpului este doar un succedaneu, timpul însuşi neputând fi măsurat prin nici o mişcare, deoarece este la baza oricărei mişcări, este presupus deja în noţiunea de mişcare.

Timpul măsurat de instrumentele de măsurat nu este decât o mişcare *fizică* (spaţială), cu ajutorul căreia măsurăm alte mişcări.

Adică măsurarea timpului unei mişcări oarecare este doar compararea cu o altă mişcare, luată ca etalon. Măsurarea unei durate este compararea a două mişcări spaţiale.

Se poate întâmpina că multe alte măsurări procedează la fel. Căldura se măsoară prin înălţimea (gradată) a coloanei de mercur, de pildă. Da, dar ridicarea coloanei de mercur se datorează tocmai căldurii: căldura însăşi e cauza ridicării (dilatării) mercurului. Sau că gravitaţia se măsoară prin produsul maselor corpurilor considerate supra pătratul distanţei. Da, dar şi aici gravitaţia provoacă acest calcul. Timpul însă nu provoacă mişcărea (nu este cauza ei). Mişcarea se petrece în timp, dar nu ca o cauză a ei, ci ca o condiţie, ca ceva ce este, să zicem, înaintea ei şi fără de care n-ar exista.

Dicţionarul politehnic[444] spune că timpul este „o formă de existenţă a materiei“, „explicaţie kantiano-materialistă“ care nu spune nimic (şi spaţiul e definit tot ca „formă de bază a existenţei materiei“), [atât timp] cât nu ştiu ce înseamnă „formă a existenţei“, [ceea ce nu e] altceva decât o necunoscută.

Or, între aceste două aşa-zise „forme de existenţă ale materiei“ există deosebirea că numai timpul se măsoară, spaţiul nu. Se măsoară distanţe între ceva-uri în spaţiu, dar nu spaţiul însuşi. Când

spunem că măsurăm spaţiul, înţelegem fie distanţa dintre două sau mai multe ceva-uri în spaţiu, fie dimensiunile unui lucru sau fenomen din spaţiu. La timp, e altfel: putem măsura durata unei mişcări sau a unei permanenţe, dar putem (sau credem că putem) măsura şi timpul însuşi. Dacă mă uit la ceas acum, văd că e 10h 25' 13" în 9 octombrie 1989 şi după două ore ceasul îmi va arăta că au trecut două ore. În toate astea am o măsurare a timpului. Nu numai atât. Măsurarea timpului este permanentă prin însăşi natura ei. În general, fenomenele fizice sunt măsurate sporadic, când e nevoie. Măsor forţa unui curent, intensitatea unei forţe etc. când se produc. Dacă e nevoie, măsor şi permanent: bunăoară, măsurarea temperaturii de către meteorologi sau a fenomenelor astronomice de către astronomi. Dar ele există şi fără aceste măsurări, pe când oprirea măsurării timpului ar înlătura orice cronologie. Desigur, suntem încredinţaţi că timpul ar continua să curgă, dar măsurarea lui ar trebui luată de la început. Timpul şi-ar pune pecetea pe lucruri şi am putea reface trecutul, cum o facem şi acum cu timpul [definindu-l ca] „î.e.n. – înaintea erei noastre", dar o putem face numai fiindcă avem o cronologie şi o refacem pe cea pe care n-o avem. Dacă-mi stă ceasul, nu numai că nu mai pot măsura durata unor mişcări, dar nici nu ştiu cât e ceasul. Nu e la fel ca atunci când nu mă uit la termometru şi nu ştiu ce temperatură este. Temperatura are o dimensiune variabilă, timpul nu.

Dar dacă nu măsor o mărime variabilă când măsor timpul, deoarece el curge uniform, ce măsor când măsor timpul? Când măsor timpul unei mişcări, pot măsura durata ei, viteza etc. Dar când măsor timpul, ce măsor? Răspunsul pare firesc: trecerea lui, măsurată cantitativ, *cât* timp trece sau a trecut, cantitatea de timp. Firesc spun, fiindcă fiecare gândim: au trecut atâtea zile şi atâtea nopţi. Dar asta nu înseamnă decât că au fost atâtea rotiri

spaţiale. Chiar când stau cu mine şi nu fac nimic, „simt“ că trece timpul.

Acum de abia mă apropii de miezul problemei.

„Timpul trece“ sau „trecerea timpului“, ce înseamnă?

Gramatical am un subiect, „timpul“, despre care afirm că „trece“. Logic la fel, atribui subiectului logic predicatul, caracteristica „trece“. Am aşadar ceva ce numesc „timp“ şi care are atributul că „trece“.

Numai că nu timpul trece, ci timpul *este* trecere. Ce altceva pot înţelege întâi prin „timp“ decât însăşi trecerea? Nu este un ceva „timp“ care are o anumită esenţă (care ar putea fi?) şi care, pe lângă altele, are atributul că „trece“.

Trecerea este timpul şi anume trecerea fundamentală, care cuprinde şi face cu putinţă orice altă trecere, cum ar fi mişcarea, de pildă. Deci timpul se deosebeşte fundamental de orice trecere fenomenală, tocmai fiindcă o fundamentează.

Totuşi, timpul se măsoară din cele mai vechi timpuri. Dar au fost mai multe concepţii despre timp, fundamentale fiind ciclicul şi rectiliniul. Ambele se înterpătrund: ciclicul devine liniar prin numărarea ciclurilor etc.

Pare aproape de realitate că întâia măsurare a timpului a venit din periodicitatea zile–nopţi, circuitul lunii, al soarelui etc.

Care este legătura dintre periodicitate (a fenomenelor astronomice) şi timp (liniar)? Dintre trecere şi repetare? Dintre repetare (periodic) şi măsurare a timpului? Şi cum se face că, în general, timpul liniar se măsoară prin fenomene ciclice, periodice, oscilatorii etc.?

Istoria – atât cât ne poate spune – vădeşte numeroase concepţii asupra timpului, fie liniare (iudaismul), fie preponderent ciclice (babilonienii), fie îmbinate (vechii perşi), fie ne-cronologice (ca şirul domnitorilor sumerieni). Oricum, peste tot

timpul se iveşte legat de religie şi de puterea politică, iar practic mai totdeauna de astronomie, care, la rându-i, era în mâna clerului şi a puterii politice.

Trecerea în sine nu este nici uniformă, nici variabilă, ci înaintea, la temeiul lor [a uniformităţii, variabilităţii], în înţelesul că ambele presupun deja trecerea. Ceea ce ar însemna că trecerea nu este o dimensiune. Dar ciclicitatea uniformă a mişcării soarelui, lunii este spaţială (poate fi reprezentată printr-o traiectorie). Cum se face trecerea la măsurarea timpului? Cum se trece de la spaţiu la timp?

Fiindcă periodicitatea, ciclicul sunt fenomene temporale. Dar orice mişcare este temporală. Şi ce aduce nou cu sine repetarea, ciclicitatea şi oare acest nou este îndestulător pentru problemă?

Repetarea este „acelaşi“, dar într-un timp ulterior. Faptul că este acelaşi îl înlătură ca ceea ce este, şi rămâne că e în alt timp; totodată repetarea îl leagă de prima lui ivire. Într-un fel, repetarea dezvăluie prin excelenţă timpul. Repetarea arată, în primul rând, o identitate, exprimată prin „acelaşi“. În al doilea rând, o deosebire şi tocmai această deosebire dezvăluie temporalitatea: se repetă „acelaşi“, dar în altă clipă. Am tot timpul simţământul trecerii timpului, dar repetarea îmi fixează oarecum succesiunea ce e trecerea, reperând-o într-un anterior–posterior *concret*, reperat: atunci l-am perceput întâi, acum percep repetarea lui. Fenomenul se petrece o dată, care devine odată, apoi încă o dată, acum. Repetarea *datează* timpul.

Stărui asupra datării, fiindcă simpla repetare nu datează: bătăile inimii, cea mai la îndemână repetare, n-a dus la măsurarea timpului. Pentru a sluji măsurării timpului, repetarea trebuie să îndeplinească trei condiţii:

1. să fie o distanţă între cele două evenimente, îndeajuns de mare pentru datare;

2. să fie evenimente exterioare: în natura *exterioară* trebuie să fie o repetare.

† 3. Regularitatea repetării. †

Ceea ce ne duce la vădirea „obiectivităţii“ timpului. Timpul n-a fost măsurat dinăuntrul nostru (până în zilele noastre), ci în afară, în „natură“. Timpul interior n-a contribuit la măsurarea lui, ci numai legătura timpului exterior, „obiectiv“.

Repetarea nu era însă îndeajuns. Trebuia o repetare ce se repetă, o repetare care în însăşi felul ei alcătuia o repetare. Dar nu ca bătăile inimii, ci repetarea unei mişcări continue. Continuă este o mişcare şi repetitivă este mişcarea astrelor.

Repetarea unui eveniment mai cuprinde esenţial numărarea: întâia oară şi a doua oară. Succesiunea simplă nu implică numărarea, cum nici simplul anterior–posterior nu o implică: abia repetarea îmi dă un număr: doi. Chit că doimea repetării nu numără timpul, nici măcar nu-l face numărabil, dar introduce legătura dintre număr şi timp. Repetarea este un număr în timp. Ceea ce număr în repetare nu este fenomenul, deoarece este acelaşi, ci ivirea lui pe rând în timp, dezvăluirea timpului ca dimensiune † numărabilă †.

Dar iarăşi vin şi zic: şi bătăile inimii îndeplinesc condiţiile repetării şi nu le simt decât ca repetare.

Mi se pare că, tocmai, ele nu sunt decât repetare şi mai ales nu sunt cosmice. Sunt într-atâta repetare, încât sunt fireşti, şi pe deasupra lăuntrice. Ele nu schimbă nimic în lume; într-un fel, nu sunt ale lumii. Nu tot ce e pe lume pulsează. Şi apoi ele nu mă ajută (pentru începuturile gândirii) să cunosc lumea.

Lumea e făcută din lucruri ce se mişcă şi lucruri ce stau, din lucruri statornice şi schimbătoare: râul curge, muntele stă. Precumpănitor ele se schimbă sau se mişcă. În această lume trăiesc într-o *natürliche Einstellung*[445]. Dar în afara lor mai sunt

cele care se mişcă, se schimbă şi care au totuşi ceva constant: se mişcă, se schimbă, dar totdeauna la fel, adică au o mişcare ce se repetă şi printr-asta participă atât la mişcare, cât şi, oarecum, la permanenţa implicată de stare. Dar ele nu ţin de strâmta noastră preajmă, ci sunt în afara ei (şi de aici nu e pentru gândirea de început decât un pas până la: altceva decât ea); [ele] sunt mişcările aştrilor: zile şi nopţi, anotimpuri, cu tot ce aduc ele pe Pământ. Într-un cuvânt, ele sunt divine. Măsurarea timpului a început prin fenomene cosmice, simţite ca nenaturale, ca divine. † „Veşnicia“ periodicităţii aştrilor a tras de asemenea greu în cumpănă. † De aceea măsurarea timpului a fost la începuturi prerogativa clerului şi mişcarea periodică a fost o mişcare divină, iar timpul însuşi un zeu (Zurvan, Kronos etc.).

Propriu-zis, periodicitatea era concepută ca o mişcare situată între divinitatea pură şi lumea de aici, aşa cum citim în *Timaios*-ul lui Platon.

Mişcarea aştrilor nu era divină fiindcă era creată de o divinitate, ci invers, fiind o mişcare cu totul alta decât cele de aici, era privită ca divină. De unde şi împărţirea lumii în celestă şi pământeană (sub*lunară*) ce se regăseşte şi la Pitagora, Platon, Aristotel şi, pe urmele lor, în teologia creştin-medievală. Regizează totodată lumea sublunară.

Repetarea este o numărare înainte de toate, fiindcă numără un înainte şi un apoi (prÒteron kaˆ Ûsteron). Temporalitatea ei se înscrie prin înainte şi apoi. Orice repetare implică un înainte şi [un apoi], dar nu şi invers.

Acum-ul totodată se repetă şi este un altul. Nu se repetă ca un general (*begriffsmäßig*[446]), ci este repetarea pură, care, ca temporalitate pură, îngăduie numărarea. Este un altul nu numai prin „conţinut“, ci şi alteritatea lui cronologică, ca Ûsteron.

Dar care este legătura între repetare şi trecere?

Existenţa a ceva înseamnă timpul cât există acel ceva, adică e alcătuire – analitic vorbind – din acum + memorie.

† Referitor la prezent şi coexistenţă, vezi Kant, *Kritik*. †

Un pasaj curios din Kant, *Versuch, den Begriff der negativen Grössen in die Weltweisheit einzuführen* (1763), Abschnitt 3: „Ich gedenke z. E. jetzt an den Tiger. Dieser Gedanke verliert sich, und es fällt mir dagegen der Schakal ein. Man kann freilich bei dem Wechsel der Vorstellungen eben keine besondere Bestrebung der Seele in sich wahrnehmen, die da wirkte, um eine von den gedachten Vorstellungen aufzuheben. Allein welche bewunderungswürdige Geschäftigkeit ist nicht in den Tiefen unseres Geistes verborgen, die wir mitten in der Ausübung nicht bemerken, darum weil der Handlungen sehr viel sind, jede einzelne aber nur sehr dunkel vorgestellt wird.“[447]

„Und so ist zu urteilen, dass das Spiel der Vorstellungen, und überhaupt aller Tätigkeiten unserer Seele, insoferne ihre Folgen [succesiune], nach dem sie wirklich waren, wieder aufhören, entgegengesetzte Handlungen voraussetzen, davon eine die Negative der andren ist, zufolge den gewissen Gründen, die wir angeführt haben, ob uns gleich nicht immer die innere Erfahrung davon belehren kann.“[448]

Pe lângă ¥llo kaˆ ¥llo ca trăsătură a infinitudinii, mai este şi ™p…tasij şi ¥nesij = tensiune (intensitate şi relaxare).

Prezentul fulgerător al orgasmului este totodată zămislire a *viitorului*.

Într-o intuiţie am totodată conştiinţa sursei exterioare (spaţiul) şi a „prezentului“ (temporal).

Întrebuinţarea timpului: umplere şi utilizare. (Vezi Goethe, *Dichtung und Wahrheit*, II, 8 şi 10,

şi citatul din Wilhelm von Humboldt în Wendorff, p. 348).

Wilhelm von Humboldt, scrisoare către sora lui Caroline (în Wendorff, p. 350): „Die Zeit ist gewiss das Wunderbarste in der indischen Existenz. [...] Sie ist das Tröstlichste, was ich im größten Unglück nur denken kann“[449] şi tot în Wendorff, p. 350: „er kenne keine grössere Göttin.“[450]

Periodicitatea şi conţinutul timpului

Este o relaţie între periodicitatea şi conţinutul timpului la om? Adică ce se întâmplă e a priori *înscris* într-o periodicitate?

Am periodicitatea pulsului (cardiacă), interioară, şi cea zi–noapte (arcadiană), exterioară; între care desigur este o legătură. Întrebarea este dacă are o prioritate faţă de ceea ce se întâmplă înăuntrul lor, ori dacă sunt neatârnate, cum ar părea la prima vedere.

Întrebarea e amplă, cuprinzând atât interiorul, cât şi exteriorul. De unde altundeva ar veni însă măsurarea timpului?

Pe de altă parte, măsurarea timpului dă un timp neutru.

Dar dacă presupun că orice mi se întâmplă se înscrie într-un ritm? Sigur, nu pare adevărat, fiindcă întâmplările pot fi şi necesare şi aleatorii, „întâmplătoare“.

Grecii nu vedeau atât „curgerea“ în ritm (cum e etimologic), ci oarecum legea, schema (Archilochos, v. Aristotel, *Metafizica*, A 4, 985 b 16; în W. Jaeger, *Paideia*, I, pp. 174–175[451]). Ritmul însuşi are o regularitate, dar *ab origo*, la greci, orice are un ritm (şi înlănţuirea lui Prometeu, spune Eschil).

Prezentul este în trecere, nu e succesiv. Succesiv este numai trecutul.

Durata unui eveniment nu e reprodusă în amintire, ci numai pura succesiune.

De gândit: trecutul nu mai este şi, ca atare, nu va mai *fi* niciodată, pe când viitorului îi e caracteristic că *va fi*. Relaţia cu existenţa e diametral opusă (v. Husserl, *Zeitbewußtsein*, p. 414).

Husserl, în aceeaşi lucrare, p. 430: „Wir haben überall zu scheiden: Bewußtsein (Fluß), Erscheinung (immanentes Objekt), transzendenter Gegenstand (wenn nicht ein primärer Inhalt immanentes Objekt ist).“[452]

„Diese Einheiten, die sich im absoluten Strom konstituieren, sind in der immanenten Zeit, die *eine* ist, und in ihr gibt es ein Gleichzeitig und gleichlange Dauer (oder evtl. dieselbe Dauer, nämlich für zwei immanente, gleichzeitig dauernde Objekte), ferner eine gewisse Bestimmbarkeit nach Vorher und Nachher“[453] (*ibid.*).

Ibid., p. 437:

— date senzoriale = „Empfindungsdaten“, de exemplu un roşu, un albastru.

— apariţii = „Erscheinungen“, de exemplu „Hauserscheinung, Umgebungserscheinung usw.“[454]

— „«Akte» des Aussagens, Wünschens, Wollens usw.“[455]

— „die zugehörigen reproduktiven Modifikationen (Phantasien, Erinnerungen)“[456]

Toate sunt „Inhalte des Zeitgegenstände konstituierenden Urbewußtseins, das nicht selber wieder in diesem Sinne Inhalt, Gegenstand in der phänomenologischen Zeit ist.“[457]

Ce nu se schimbă în trecut?

— conţinutul lui: întâmplările, obiectele etc.;

— succesiunea (cronologia lor);

— succesiunea pură a fluxului temporal.

Ele pot fi accidental confundate ori schimonosite, prin lapsusurile ori… [cuvânt indescifrabil] memoriei (uitare, confuzii etc.), dar asta nu schimbă esenţa problemei.

Omul ca fiinţă ce poate (mental)

Fundamental este că *pot* să ies din actual (acum) – fie în trecut, fie în viitor, fie în imaginaţie, fie în gândire, fie în stăpânirea de sine – că îmi pot îndrepta atenţia spre oricare din acestea. Memoria, imaginaţia, gândirea, previziunea au fost totdeauna înţelese ca facultăţi, or, *facultas* este dÚnamij, ceea ce înseamnă „putinţă“. Numai că toate au fost ipostaziate, transformate în esenţe, şi astfel s-a pierdut sensul fundamental, că *pot*, adică sensul atenţiei îndreptate.

Acest posibil nu este probabilistic şi, deşi e fundamental esenţei umane, nu stă în legătura dÚnamij–™nšrgeia, ci este, oarecum, un posibil de gradul doi, un posibil al posibilului, un necontenit posibil. Faptul că pot să-mi îndrept atenţia înspre diverse dimensiuni nu înseamnă numai că sunt, prin natură, astfel făcut, încât am facultăţile memoriei, previziunii, gândirii, imaginaţiei, ci, mai ales, că sunt *liber* să-mi îndrept atenţia spre trecut, viitor, plăsmuiri, raţionamente. Existenţa mea nu e numai actuală, ci variabil dimensionată ca putinţă. Sunt, esenţial, această putinţă, adică *sunt* că *pot*. † Acum am citit în Husserl, *Zeitbewußtsein*, p. 461, în care este menţionat acest „ich kann“[458] şi de Husserl. †

Fireşte, pot şi să mă mişc, să ridic etc., ceea ce pot face şi animalele (nu-mi pare însemnat dacă e vorba de om în special sau de viaţă în general), dar orizonturile de care vorbesc nu sunt acte de acelaşi fel, ele se petrec doar în mintea mea: stau nemişcat şi-mi amintesc, imaginez, gândesc, plănuiesc, după cum mi-e voia. Este, desigur, o identitate de

posibil între acestea şi mişcarea mea, de pildă, dar este şi o deosebire.

Să descriu cvadrupla funcţie a trecutului:

1. Substituirea în prezent (retenţia), adică „aşa“-ul.

2. Că trecutul nu poate fi modificat, că e singurul ce nu poate fi schimbat, de unde ideea imuabilului.

3. Succesiunea cronologică.

4. Acumularea conţinutului.

Trecutul şi prezentul sunt legate, sărind peste prezent. Atât trecutul, cât şi viitorul privesc oarecum conţinutul, ce-ul, pe când prezentul este *Sein*. Totdeauna gândim viitorul ca o extrapolare a trecutului sau, cel puţin, viitorul îl durăm pe temeiul trecutului.

Afectivităţi temporale:

— Trecutul: părerea de rău, căinţa;

— Prezentul: *coup de foudre*;

— Viitorul: dorinţe, năzuinţe, visuri în trezie.

Viitorul, în conţinutul lui, nu este simplu extrapolat din trecut, ci printr-o prelucrare, şi anume raţională, fiind una din funcţiile de bază ale raţiunii. † Pascal, *Pensées*: „la mémoire est nécessaire pour toutes les opérations de la raison.“[459] †

Prelucrarea raţională se întemeiază pe caracterul trecutului de a fi „aşa“ şi anume în ceea ce este el ca definitiv „aşa“, dar ea se intercalează *atemporal* între trecut şi viitor, în sensul că nu poartă nici semnul trecutului, nici pe cel al viitorului (retrodicţia şi predicţia sunt doar „efecte“ ale prelucrării raţionale).

Succesiunea pare a implica sinteza, pe când prezentul nu. Dar şi trecerea, implicată în prezent, pare a fi o sinteză între „de la“ şi „înspre“ (cum a arătat deja Husserl, *Zeitbewußtsein*, p. 457, *passim*).

Încremenirea trecutului. † Epictet, citat de Heidegger în GA 33[460], p. 208: p©n parelhluqÕj ¢lhqšj ¢nagka‹on eŒnai: „tot ce s-a întâmplat vreodată este necesar.“ †

Bolile trecutului: uitare, măsluire, eroare (eroarea e numai obiectivă, din lipsă de date suficiente; bunăoară, când datez greşit un vas grecesc).

Dacă o serie simplă implică relaţia fiecărui termen faţă de precedentul şi relaţia conversă faţă de posteriorul (următorul), şi deci poate fi redusă la aceste două noţiuni mai simple (Russell, *Principia*), atunci seria astfel redusă se poate reduce, la rândul ei, la „trecere“, care presupune (implică) „de la“ şi „spre“ („la“).

Cronologia propriu-zisă nu e numerică. Cele mai vechi date, aşa-numite cronologice, cuprindeau, de pildă, suita regilor (faraoni, domnitori etc.), care erau doar cronologice, nu şi cronometrice, fiecare rege având o domnie diferită cronometric (ca număr de ani, de pildă) aşa că, din punct de vedere cronometric, total imprecisă. Ea înşiruia numai *fapte*, nu numere, dar *ordinea* lor temporală era deja acolo.

Apoi: cronologia noastră e, *ipso facto*, una ordinală, nu cardinală. Fiindcă e problematic că seria evenimentelor trecute formează o clasă. *Faptele* poate da, dar suita lor ireversibilă nu.

Apoi suita faptelor ce alcătuiesc cronologia nu sunt unităţi în sensul numeric („dont chacun doit être conçu comme *un* pour pouvoir servir au dénombrement“[461] – Couturat, *Sur une définition logique du nombre*), ele nu sunt originar numărabile, ci ceea ce număr (datez) este o adăugire, o complicare printr-un alt procedeu, care, folosind periodicitatea, introduce „numărul cronologic“ = data.

Trecutul – tocmai fiindcă este domeniul „aşa“-ului – cuprinde doar fapte; dar succesiunea lor (cronologia) nu ţine de fapte, ci de înscrierea lor în succesiunea primară care e timpul. Faptele nu se succed, ele au doar o durată.

Periodicitatea numerelor: o combinaţie de ordinalitate şi cardinalitate; numerele arată şi ordinul lor (zeci, sute etc.) şi ordinea lor (al 126-lea, de pildă), adică seria normal periodică (sistemul de numărare).

Numerele par să se întemeieze pe trei noţiuni fundamentale:

1) unitate; 2) repetare; 3) infinit.

La rigoare, punctele 2) şi 3) pot fi unificate, dar punctul 3) aduce ceva nou: deschiderea repetării. Sistemul periodic pare să fie doar un procedeu tehnic, dar are baze mai adânci.

† Bonaventura, *Itinerarium mentis in Deum*, cap. 5, n. 8: *esse absolutum*… „quia aeternum et praesentissimum, ideo omnes durationes ambit et intrat.“[462] †

Repetare (bătăile inimii)–alternanţă (zi-noapte)–periodicitatea (luna) sunt în sensul complexităţii; periodicul implică alternanţa, alternanţa implică repetarea.

Repetarea temporală (bătăile inimii) este o succesiune deschisă spre numărare. În ea nu găsim încă un conţinut, este simpla marcare a timpului, mai precis a trecerii timpului. Totuşi, este deosebită de trecerea pură (continuă), tocmai pentru că introduce discontinuitatea.

Alternanţa pare să aducă deja un conţinut (zi–noapte), adăugat repetării, ca şi cum ar fi o repetare calificată. Ciclul arcadian se repetă, dar înăuntrul lui are calificarea zi–noapte. Apoi, spre deosebire de bătăile inimii, ne duce la exterior: afară e zi sau e noapte.

Periodicitatea mută accentul şi mai mult pe conţinut: se întâmplă diverse lucruri (înăuntrul

perioadei), dar unele (astronomice) se repetă cu regularitate, sunt ciclice.

Cele trei cuprind durate temporale tot mai mari.

Puls, metronom, orbită (cerc).

Repetarea este indivizibilă, pe când alternanţa şi perioada (ciclul) da.

Datarea este *situarea* unei întâmplări (a „ceva“) într-o *succesiune*, la fel ca în spaţiu. Care sunt coordonatele carteziene ale situării? Ar părea că este doar abscisa, de unde şi unidimensionalitatea timpului. Sau ordonata ar fi toate evenimentele simultane celui datat; dar „toate“ nu e o ordonată.

Muzica

Într-o melodie este succesiune, notele sunt *situate*, dar nu sunt *datate* (decât extrinsec, tehnic). Situarea notelor alcătuieşte melodia. Notele nu sunt datate, fiindcă ele nu sunt reale, ci create. Oarecum numai realitatea poate fi datată. Fireşte, teoretic, fiecare notă compusă de compozitor ar putea fi datată, şi tocmai aici se vede nu numai deosebirea dintre succesiunea reală şi cea creată, ci şi că n-au nimic împreună.

Desigur, orice muzică este o com-poziţie:

— este o „poziţie“ (*eine Setzung*) în înţelesul că, într-un fel, compozitorul înfiinţează fiecare notă, adică nu numai că nu era înainte, dar este şi aşezată ca fiind cea pe care a vrut-o (orice creaţie este, fireşte, o aşezare, *eine Setzung*), ea devine o realitate, ca oricare alta, ea devine „ceva“;

— este o „com-“ în înţelesul că sunetele create atârnă unele de altele, sunt împreună în modul succesiunii, într-un *întreg* închis sau deschis, chiar dacă felul acesta de a spune e contradictoriu.

În muzica clasică, atâta cât o ştiu, compoziţia e un întreg în îndoitul înţeles că este ordonată şi se închide prin lăuntrul ei.

La fel în artele plastice: o pictură, o sculptură este o com-poziţie: într-un tablou am poziţia şi

elementul *com*-punerii; numai că elementele sunt simultane (coextensive) şi nu succesive, cum se ia în general deosebirea dintre spaţiu şi timp. Despre întregul temporal altfel decât cel spaţial ştia deja Aristotel, vorbind despre o zi, o olimpiadă (*Fizica*, G 6, 206 a).

Deosebirea ce sare în ochi este că operele plastice le văd, pe când muzica o aud, dar pe de o parte şi vederea cuprinde succesiune, bunăoară când urmăresc o mişcare, şi auzul cuprinde simultaneitate, când aud, de pildă, deodată mai multe zgomote (sunete). Totuşi, muzica nu pot decât s-o aud, iar operele plastice nu pot, potrivit, decât să le văd. *à propos*, de ce la Kant, pe cât ştiu, *die Sinnlichkeit*[463] este nespecificată, de ce fiecare simţ nu are filozoficul lui, cum are vederea la Platon (*Republica*, *Timaios*, *Phaidros* 250 d) şi auzul (muzica în *Republica*) şi în general şi la alţi gânditori?

Ce deosebire temporală este când *văd* o mişcare şi când *aud* o melodie?

De ce, totuşi, plastica pare funciar ancorată în văz, iar muzica în auz? Şi cum e dansul, baletul, îmbinarea lor? Sunt legate în ritm, care e comun şi mişcării (ba chiar fiinţării vieţii prin bătăile inimii) şi muzicii.

Pare că toate presupun o reunire a diversităţii, prin *ordine*, într-un întreg, cum spunea deja Kant (în *Kritik*).

† Ordinea genetică (pluralitate cu o lege de formare) şi ordinea constatată (numărarea grămezii, peisajul). †

Măsurarea timpului are două funcţii, legate între ele prin număr-numărare:

1. Măsurarea duratei;
2. Măsurarea cronologică;

A doua este mai abstractă decât prima. Nici una nu este o măsurare temporală a timpului: prima este măsurarea prin repetarea (ciclicitatea) spaţială,

exterioară, a doua, mai abstractă, este oarecum pur numerică. Ambele recurg la „evenimente“ şi nu la trecerea *timpului*. Dar cum putem măsura timpul *în* care se petrec evenimentele prin evenimente ce se petrec *în* timp? Adică, impropriu spus, cum putem măsura forma prin conţinut?

Măsurarea timpului pare, ca procedeu, identică cu simplele măsurări ale dimensiunilor spaţiului: iau, convenţional, o lungime (metru, picior, cot etc.) ca unitate de măsură şi văd de câte ori se cuprinde în lungimea căutată. La fel la timp: iau o durată convenţională (durata unei orbite parcurse, a unei pendulări, a unei mişcări atomice), cu care măsor timpul.

S-ar părea că se deosebesc prin procedeul măsurării: ca să măsor o lungime, iau *eu* unitatea de măsură şi o petrec pe lungimea căutată, pe când la timp eu nu fac nimic decât să înregistrez evenimentul mişcării, care măsoară, aşa-zicând, fără intervenţia mea. Dar nu e aşa: la kilometrajul autovehiculului tot aşa se înregistrează, fără intervenţia mea. Iar pentru înregistrarea ambelor trebuie un mecanism, la timp ceasul. Fiindcă măsurarea are componentele:

1. unitatea de măsură cu sub- şi supra-diviziuni;
2. acţiunea de măsurare: manuală, mecanică;
3. înregistrarea (atât a repetării unităţii de măsură, cât şi a rezultatului: cifra însumatoare);
4. obiectul de măsurat.

Toate pot fi găsite în măsurarea timpului.

Timpul este măsurat prin mişcare (k…nhsij) şi anume nu prin poziţia mobilului, nici prin traiectoria lui, ci prin durata lui şi prin introducerea lui prÒteron şi Ûsteron, a anteriorului şi posteriorului, adică prin succesiunea temporală. Astfel (Aristotel) măsor timpul prin mişcare şi mişcarea prin timp.

Timpul, cum spun fizicienii, ar fi atunci o dimensiune. Nu măsor lungimea ca atare, ci *o* lungime. La fel, nu măsor timpul ca atare, ci o

durată. Durata (ca *o* lungime) este o durată; durata a ceva: durata unei sonate, a unei conferinţe etc. Lungimea unei drepte poate fi dusă la infinit, o mişcare în virtutea legii inerţiei, se continuă la infinit, şi, tot astfel, timpul curge la infinit. Decât că o dreaptă poate fi, *virtual*, prelungită la infinit, iar în realitate nu există mişcare uniformă la infinit, pentru că intervin alte forţe, pe când timpul *realiter* curge la infinit.

Apoi, timpul pare a fi o formă, iar duratele sunt doar *în* timp, dar în realitate sunt fapte, adică măsor *conţinutul* timpului. Desigur, formă–conţinut la timp sunt noţiuni nu numai confuze, dar şi incerte, ducându-ne pe un drum amăgitor.

Miezul problemei este că măsor timpul printr-o unitate de timp spaţială. Or, spaţiul este mai mult decât o altă dimensiune pe lângă cea a timpului, este cu totul altceva. Nu numai atât, ci: între duratele mişcărilor în spaţiu, trebuie să aleg pentru măsurarea timpului pe cele care se repetă, şi anume cu regularitate: cu cât este mai sigură repetarea, cu atât mai precisă măsurarea timpului. † Vezi Aristotel, *Fizica*, D 14, 223 b 12–224 a. † Dar repetarea pare, într-un fel, opusă timpului, care, la rându-i, pare necontenită reînnoire. † Aici înlătur deosebirea bergsoniană între metric şi durată, care mai mult mă încurcă prin opoziţionismul ei. † În fizică, pe cât ştiu, repetarea este studiată (de pildă fenomenele ondulatorii), dar ca proprietate a fenomenului studiat, dimensional, de pildă, lungimea de undă, pe când repetarea, privită temporal, nu este o proprietate a timpului. Sau este? Bătăile inimii sunt o repetare, şi respiraţia şi bioritmurile etc. – ele stau la temelia vieţii şi viaţa şi timpul sunt strâns legate. De ce numai mişcarea repetată poate fi luată pentru măsurarea timpului? Şi de ce o mişcare exterioară nouă? Şi de ce o mişcare? La ultima întrebare se poate răspunde: fiindcă timpul este ceea ce face cu putinţă orice mişcare.

Aristotel (*Fizica*, D 14, 223 b 18 *sqq.*) explică luarea repetării (circularul, periodicul – kuklofor… a şi per…odoj, vezi şi *Metafizica*, I 1, 1053 a) ca unitate de măsură pentru că ¹ kuklofor…a ¹ Ðmal¾j mštron m£lista (mişcarea circulară uniformă este principala măsură), Óti Ð ¢riqmÕj Ð taÚthj gnwrimètatoj (fiindcă numărul ei este cel mai bine cunoscut). După aceea, lărgeşte cuprinderea mişcării ciclice periodice, la celelalte mişcări, ca generarea şi pieirea, fiindcă sunt determinate prin timp şi ajunge la afirmaţia (223 b 28–9): kaˆ g¦r Ð crÒnoj aÙtÕj eŒnai dokeˆ kÚkloj tij[464], fiindcă este (totodată) măsura mişcării circulare şi este determinată de ea. La temelia felului de a gândi stă afirmaţia concluzivă de la 223 b 33–224 a 1: par¦ g¦r tÕ mštron oÙd□n ¥llo paremfa…netai tù metroumšnJ[465] (măsuratul nu pare a fi nimic altceva pe lângă (în afară de) măsură). Gândind astfel, Aristotel poate afirma (223 b 22): diÕ kaˆ dokeˆ Ð crÒnoj eŒnai ¹ tÁj sfa…raj k…nhsij[466], fiindcă această mişcare măsoară celelalte mişcări şi totodată măsoară timpul însuşi.

Punctul de plecare pare a fi că numărul mişcării circulare uniforme este cel mai cunoscut (223 b 19–20), ceea ce ar reda stadiul cunoştinţelor pe vremea lui. Dar Aristotel începe fraza cu: „Dacă (ceea ce este) întâiul este măsura celor de acelaşi fel“ (tîn suggenîn – 223 b 18), deci consideră durata mişcării exterioare (circular uniforme) ca de acelaşi fel nu numai cu alte durate, ceea ce este firesc, ci de acelaşi fel cu timpul însuşi, ceea ce corespunde cu concepţia lui de bază că timpul este „ceva“ al mişcării, deci dă prioritate mişcării spaţiale, din care pare a deduce timpul, deşi sunt ambiguităţi în expunere. Măsura, după Aristotel, trebuie să fie de aceeaşi natură cu măsuratul (v. *Metafizica*, I 1, 1052 b 19 *sqq.* şi mai ales 1053 a 24: ¢eˆ d□ suggen□j tÕ mštron[467]) şi, ceea ce e

esenţial, „Unul“ este m£list£ ™sti kat¦ tÕ Ônoma ¢for…zonti mštron ti (1053 b 4), „dacă-l luăm conform determinării nominale, o măsură.“ Şi anume kurièta o măsură toà posoà, eŒta toà poioà[468] (1053 b 5). Deci Unul este, în sens primordial, măsura cantităţii şi abia în al doilea rând măsura calităţii (adică a diversităţii ontologice).

Viitorul, ca orizont, este ineluctabil, pe când orizontul spaţial este eluctabil. Adică pot sta o viaţă în acelaşi loc (Kant), dar nu în acelaşi timp. Viitorul vine „fatal“, pe când în spaţiu merg eu, dacă vreau.

Trecere

E firesc să gândeşti că trecerea e „de la“–„spre“. Dar trecerea însăşi, tocmai, nu e „de la“–„spre“, fiindcă „de la“ înseamnă „ceva“ şi „spre“ tot „ceva“, adică încremenite, pe când trecerea este chiar mersul. La fel, trecerea nu este „schimbare“, în înţelesul că „ceva“ este cumva, iar apoi altcumva, dar este ceea ce face cu putinţă schimbarea, până la „totul se schimbă“. Platon a pus doar problema, în *Parmenide*, 155 e–156 e, tocmai în termenii „de la“–„spre“ („la“) – e„j taÚthn d¾ kaˆ ™k taÚthj (156 e 1), ajungând la concluzia opusă, că acel „dintr-odată“ (tÕ ™xa… fnhj) este în afară de timp, concluzie necesară pentru o gândire esenţializantă, care întreabă „*ce* se schimbă?“ şi nu „ce înseamnă trecerea?“. Firește, în *Parmenide*, problema timpului nu este atât de simplă, ea trebuie pornită de la prima ipoteză, în care se arată că trecutul, prezentul şi viitorul sunt singurele feluri în care fiindul (oÙs… a) poate participa la existenţă.

Nu există trecere de la substantiv la verb. Aristotel face un mare pas mai departe. Texte de bază: *Fizica*, D 13, 222 b 15-27; E 1, 225 a; Z 5, 235 b–236 a şi Z 3 în întregime (233 b 33–234 b 10) şi D 13, începutul.

Senzaţiile şi durata

Senzaţiile au o legătură felurită cu durata. Sunetul implică oarecum o durată şi durata este una din însuşirile sunetului. Senzaţiile auditive sunt şi senzaţii de durată. Văzul în schimb nu implică durata prin el însuşi. Firește, mişcarea implică durată, dar în natură sunt lucruri ce se mişcă şi lucruri ce nu se mişcă. De asemenea, lumina (ce face cu putinţă văzul) durează doar o vreme (ziua, sau cât ţin aprinsă lumina artificială); şi sunt fulgurări, despre care primul lucru ce-l spun este că au durat doar o clipă. Totuşi, pot să mă uit la o privelişte fară să se ivească neapărat durata, dar nu pot auzi sunete, fără ca totodată să ţin seama şi de durata lor. Durata sunetelor e un pilon al muzicii. *Quid* despre miros, gust? Senzaţiile lor par de asemenea să fie legate mai mult de durată decât cele vizuale. Cu simţul tactil e mai complicat, după cum avem unul activ (pipăitul), a cărui durată eu o hotărăsc, şi unul pasiv, mai legat de durată.

Dar, în general, care este legătura dintre senzaţii şi timp? Se spune că simţurile sunt porţile mele de intrare a lumii exterioare, adică a lumii spaţiale. Dar cu timpul cum stau simţurile?

Noul este „nemai-“: nemaivăzutul, nemaiauzitul, nemaiîntâlnitul etc. Dar prezentul este nemaifostul, nemai-ul absolut. Toate celelalte sunt nemai-uri relative. Orice clipă a prezentului este, prin ea însăşi, un nemaifost. Celelalte nemai-uri sunt, de pildă, nemaivăzute relativ la cel ori cei ce au văzut şi văd, dar absolute ca nemaifosturi, iar nemaifostul prezentului este altceva decât celelalte, este oricum şi totdeauna un nemai-.

† Pseudo-paradoxul timpului:
tot ce trece este în timp;
timpul nu este în timp;
deci timpul este ceea ce trece fără să treacă. †

Referitor la *prezent*:

De gândit textul din Aristotel, *De anima*, G 2, 425 b 26: ¹ d□ toà a„sqhtoà ™nšrgeia kaˆ tÁj a„sq»sewj ¹ aÙt¾ mšn ™sti kaˆ m…a, „actul sensibilului (adică al lucrului *qua* sensibil) şi acel al simţului sunt unul şi acelaşi [act].“ Cf. *Metafizica*, G 5 *fine*.

Adică prezentul implică *act* (™nšrgeia), în care eu (senzaţia) şi lucrurile (sensibilul) una sunt.

Straturile trecutului în reamintire:

1. ceea ce s-a întâmplat (conţinutul): fapte, locuri, intensităţi;

2. ordinea lor – cronologia;

3. configuraţia unor evenimente etc.: o luptă, o viaţă, o ceartă, o zi etc. Contra Kant, care spune (*Kritik*, A 33, B 50) că „die innere Anschauung [die Zeit] [gibt] keine Gestalt“[469], dar pro Aristotel (*Fizica*).

p£nta ·e‹[470]

Mi se pare de la sine înţeles că p£nta ·e‹ spune două lucruri:

1) că toate...; 2) curg (trec).

p£nta, asemenea lui t¦ Ônta platonico-aristotelic, înseamnă „tot ce e pe lume, lucruri, fapte etc.“. Apoi, despre acestea se afirmă că ele „curg“ („trec“). Înţelegerea s-a oprit la „scandalul“ că toate se trec. Nu ne întrebăm ce este trecerea. Până astăzi rămânem la acest stadiu.

Dar dacă toate trec, nu ar fi de cuviinţă să ne întrebăm ce este trecerea?

„Toate se trec“ priveşte statutul ontologic al tuturor ceva-urilor şi se poate discuta la nesfârşit, cum se şi face: chiar *toate* trec? Nu sunt şi imuabilele, nu este şi Dumnezeu care nu trece?

Toate acestea presupun că ştim şi înţelegem ce înseamnă trecerea. Decât că ne gândim doar la faptul ca lucrurile *se* trec. De la floarea ce se ofileşte până la insula ce se naşte ori piere în ocean, lucrurile *se trec*. Dar *trecerea* însăşi, ce e?

Când spun că ceva se trece, *presupun* deja trecerea. Nimic nu se trece fără să fie trecerea. Dacă în loc să-mi aţintesc gândul la trecerea ori netrecerea lucrurilor, mi-l aţintesc asupra trecerii, constat că o iau drept dată, de-la-sine-înţeleasă, cu alte cuvinte că nu pot să spun nimic despre ea. Or, toată problema statutului ontologic al tîn Ônтwn[471] se întemeiază tocmai pe această trecere, impropriu numită temporalitate.

Trecerea timpului nu este de la „ceva“ la „altceva“, ci trecerea pur şi simplu, o omogenitate, o continuitate.

Aristotel în *Despre naştere şi pieire*, I 7 spune că poie‹n şi p£scein[472] trebuie să fie înrudite, fiindcă cele de genuri diferite şi de alt fel nu pot interacţiona, ci numai cele ce sunt contrare sau au în ele o contrarietate. La fel Hegel. Or, trecerea timpului, tocmai, este trecerea în acelaşi. Acum-ul este necontenită trecere şi totodată necontenit tot acum (v. Aristotel, *Fizica*, D 10, 218 a şi D 13, 222 a 10–20). Sau, paradoxal spus: e acelaşi şi în necontenită schimbare (o schimbare ce nu se schimbă) şi vin ™x ¥llou ¥llo[473] (Aristotel, *Fizica*, A 7, 189 b 33).

Trecerea nu e nici măcar, general vorbind, „de la“–„înspre“ fiindcă „de la“ înseamnă trecut, care e cu totul altceva decât prezentul, iar „(în)spre“ e viitorul, şi el deosebit de prezent. Astfel, trecerea timpului este o trecere pură, doar trecere.

Trecerea, astfel înţeleasă, e continuă. Acum-ul însă e punctual, oarecum discontinuu. O continuitate de discontinuuri nu pare să aibă sens.

Acum-ul, ca prezent, îl înţelegem ca instantaneu (ceea ce e pleonastic, fiindcă *instans* = prezent), fulgurant (ceea ce e o metaforă); oricum l-am spune, încercând să-l reducem la punctual, suntem biruiţi de trecerea lui (Hegel, *Fenomenologia spiritului*, cap. 1). Şi totuşi avem măcar sentimentul (cuvânt nepotrivit) lui „acum“.

„Acum“ este prezentul ca existenţă, *Sein*. TÕ ×n Î Ôn[474] este „acum“-ul, şi nu există altă existenţă propriu-zisă în afară de „acum“.

Existenţa nu este un atribut al acum-ului, ci între ele este identitate. Prin „existenţă“ înţeleg „acum“, ceea ce este mai uşor de înţeles, iar prin „acum“ înţeleg „existenţă“, ceea ce nu e deja spus. „Acum“-ul nu e un punct în desfăşurarea timpului (asemenea unui punct pe o linie), ci este însăşi existenţa. Or, tocmai existenţa face să simt „acum“-ul ca punctual şi fiindcă „acum“-ul = „existenţă“, ne apare ca punctual.

Că numai prezentul este existent, iar trecutul nu „mai“ există şi viitorul nu există „încă“ s-a spus până la banalizare de la Aristotel încoace, dar fundamental este că existenţa însăşi e trecere. Aici s-a sărit totdeauna de la trecerea pură (a timpului) la trecerea lucrurilor şi problema a devenit: dacă toate lucrurile lumii sunt trecătoare (Heraclit) sau numai unele (Aristotel) sau cele adevărate, reale sunt nemişcate, veşnic identice cu ele însele (Platon) – problema ontologică.

Or, problema mea nu este dacă cutare lucru este trecător, nici măcar dacă toate lucrurile sunt trecătoare, ci că existenţa însăşi, înţeleasă ca „acum“ este trecere. Acest fel de a gândi a mutat centrul problemei de la gândirea trecerii timpului la [cea] a trecerii lucrurilor şi la măsurarea timpului, ignorându-se astfel propoziţia fundamentală că: mişcarea lucrurilor *presupune* mişcarea timpului, iar măsurarea timpului presupune mişcarea lucrurilor. † Trecerea (mişcarea) timpului *nu are o cauză* (forţă) nici dinăuntru, nici din afară, ci este pur şi simplu trecerea. †

Continuitatea timpului fizic şi continuitatea mişcării corpurilor fizice la Aristotel

Pentru Aristotel, natura (t¦ fÚsei Ônta), lucrurile naturale sunt, prin esenţa lor, mişcătoare (*Fizica*, B

1, 192 b 20–22; G 1, 200 b 12), iar mişcarea lor formează un lanţ continuu (prin contact) (H 2, 244 b 2) care formează o unitate (H 1, 242 b 26 / 242 b 63: ést' eŒna… ti ™x ¡p£ntwn ›n[475]).

Unitatea lanţului de mişcări corporale (şi chiar simultaneitatea lor – 242 a 24), adică a mişcării fÚsei (naturale) şi unitatea trecerii timpului duc la o analogie tulburătoare (cf. Aristotel, *Fizica*, D 14, 223 a 16 *sq.*).

O schiţare a prezentului global şi a trecutului ca *als* (a gândirii ca oprire) apare deja la Platon şi Aristotel.

La Platon în *Republica* 524 c şi în *Philebos* întâi vedem în ansamblu şi pe urmă diferenţiat şi clar. Cunoaşterea se datorează *memoriei* şi judecăţii (*Republica* 524 c), care *stabilizează*. Pare-se că vine de la Alkmaion (Frg. A 11, DK, vol. I, p. 213), unde sunt redate textele. Gândirea vine prin oprire (a timpului). Astfel, în lucrarea *Despre boala sacră* (Hippocrates, *de morbo sacro* 14, 19) se spune: ÐkÒson d' ¨n ¢trem»sV Ð ™gkšfaloj crÒnon, tosoàton kaˆ fronšei Ð ¥nqrwpoj[476]. † La Platon, sufletul este *tulburat* de corp, în înţelesul că este în veşnică mişcare, vezi *Phaidon* 66 b–e. †

La Aristotel e şi mai clar. Întâi avem o cunoaştere globală (sugkecumšna), (v. *Fizica*, A 1, 184 a 22) şi pe urmă una bună. Or, cunoaşterea adevărată se întâmplă prin *repaus şi oprire* (*Fizica*, H 3, 247 b 10 şi *Analit. sec.* II, 19, 100 a–b), adică prin ieşirea din curgerea timpului.

La ambii, cunoaşterea este stătătoare (ceea ce e numai trecutul). Oprirea aristotelică necesară gândirii este o ieşire din prezent. De regândit cele patru ieşiri din prezent: gândirea, reamintirea, proiectarea viitorului şi imaginaţia (v. caietul *Gura Râului*[477]). † Intelectualul, cel care, profesional, trăieşte esenţial în afara prezentului: în imaginaţie (artiştii), în raţiune atemporală (savanţii şi specialiştii de toate felurile), în trecut (istoricii), în

viitor (politicienii, futurologii). Este definitoriu pentru intelectual? †

Trecutul ca *als* înseamnă că toate sunt *într-un anumit fel*. „Anumit fel“ poate fi plantă, cer, mişcare, ordine, orice „interpretare“, dar toate interpretările presupun acest „fel“ pe care îl numesc. Important: un anumit „fel“ cuprinde nu numai lucrurile, ci şi întâmplările: o zi, o ceartă etc. Ele sunt un alt fel de existenţă, cum o arată şi Aristotel, *Fizica*, G 3, 206 a 18–22, 30–33. Aristotel spune asta în capitolul despre infinit şi le caracterizează ca tù ¢eˆ ¥llo kaˆ ¥llo g…gnesqai[478] (206 a 22), la fel ca infinitul.

Ele sunt *temporale*, caracterizate ca ¥llo kaˆ ¥llo. Aşadar, memoria este şi temporală.

Mai mult: întâmplările (temporalele) n-au fost doar „cândva“, ci şi „atunci“, în memorie, adică au o ordine, adică ¥llo kaˆ ¥llo este *situat* prin prÒteron kaˆ Ûsteron **î**ntr-o ordine. Suita formată de ordinea acestor ¥llo kaˆ ¥llo în memorie, după criteriul prÒteron kaˆ Ûsteron, este *cronologia*.

Întrebare: oare numai evenimentele, temporalităţile (petrecerea) formează suita, ca un soi de conţinut, iar timpul este doar o formă? Ori însuşi timpul structurează (prin ¥llo kaˆ ¥llo pur temporal + prÒteron kaˆ Ûsteron + cronologia, ca cele trei straturi ale sale ca trecut)? Ori o îmbinare a amândurora, şi atunci cum?

Entităţile şi întâmplările par a fi şi a nu fi două soiuri diferite (în memorie). † Cum spune Aristotel în *Fizica*, E 2, 226 a 23 nu există o k…nhsij tÁj oÙs…aj[479]. † Par a fi la fel, fiindcă entităţile (un lucru, un copac etc.) sunt identice cu ele însele când îmi amintesc de ele, sunt „aşa cum erau“. La fel, dacă-mi reamintesc de tata, mi-l reamintesc identic cu sine, doar că era cineva şi nu ceva. Decât că mi se înfăţişează diferite chipuri ale lui: matur, bătrân, râzând, mânios etc. Pe lângă asta, pot să-mi reamintesc şi viaţa lui (atât cât o ştiu), ca

o unitate (›n), o entitate, ca întreg, dar este altceva decât tata ca entitate. Fireşte, toate cele au „viaţa“ lor: plantele, animalele, dar şi dealurile, munţii, artefactele, toate se schimbă, se uzează ori chiar dispar, cu timpul, de unde şi părerea că timpul aduce cu sine distrugerea (fqor£, Aristotel, *Fizica* D). Aşa că, oarecum, nu par a fi soiuri deosebite.

Dar întâmplările? Zborul unei păsări în Deltă, cearta cu X, ziua de schi de la Padina? Şi ele par entităţi în memorie, dar de cu totul altă natură temporală.

† Întrebare: cum se face că în trecut lucrurile devin ceea ce sunt (adică diferenţiate, esenţiale etc.)? Trecerea de la prezent la trecut provoacă asta? Sau: o dată ajunse în trecut ele devin ceea ce sunt? Sau rămân la gândul meu că trecutul şi prezentul sunt cu totul deosebite iar „timpul“ e doar o construcţie ulterioară? †

Trecut: în trecut se înfăţişează lucrurile nu numai ca *ce* sunt ele (*als*), ci şi ca posibilităţi. O furnică nu este numai ceea ce vedem şi numim „furnică“, ci şi posibilităţile şi imposibilităţile ei: poate merge pe pământ, poate duce poveri în spinare, dar nu poate sări la 100 de metri înălţime. Fireşte, şi acestea fac parte din determinările furnicii. Decât că posibilul şi imposibilul *deschid calea spre viitor*, spre conţinutul lui. Predicţia se întemeiază pe posibil–imposibil şi abia etajat pe probabil; fiindcă probabilităţile sunt, la rândul lor, întemeiate pe posibilităţi (trebuie să ştiu că un zar are şase feţe, ca să ştiu probabilitatea 1/6). (Cf. Aristotel, *Metafizica*, D 12, 1019 b 21–33).

Timpul este o trecere în care nimic nu trece, ci doar prezentul = *Sein*.

Când spun că odată cu trecerea în trecut toate devin ceea ce (*als*) sunt, nu (înţeleg să) tăgăduiesc „existenţa lucrurilor, ci că, în general, lucrurile există în diversitatea lor prin funcţia trecutului de

substituire în prezent, fie ca retenţie, fie ca memorie.

Dar memoria = trecutul ca *als* este ceea ce *ştiu*. *Ştiu* începe de la funcţia trecutului, adică se întemeiază pe natura trecutului. Orice *ştiu* are sălaşul în trecut. De aceea, a gândi este unul din felurile de a nu fi în prezent (deosebirea dintre „mă gândesc la...“ şi „sunt cu...“), şi anume unul din felurile de a fi în trecut ca: prelucrare a datelor din trecut. Că această prelucrare are sau nu la început perspectiva (orizonturile), deci viitorul ca asigurare, e altă problemă, dar este cert că tot ce ştiu este implicat în ceea ce numim „capacitate de a...“, deci viitorul. Ceea ce ştiu pot, fireşte, şti doar pentru a şti, iar ceea ce ştiu (obiectul ştiut) are mai degrabă trăsătura spaţiului sau a formalului, dar este totodată şi capacitate (dÚnamij), ceea ce implică viitorul.

De unde reiese că a patra trăsătură a trecutului (pe lângă retenţie, memorie, cronologie) este acumularea (ştiutului ca *als*). (Vezi şi Heidegger GA 33, §19, p. 182 şi urm.[480]) De trecut în caiet.

De simţit, simţim în prezent, dar fiecare altfel (dar nu total altfel, ci diferit), dar acum = prezent este pentru toţi acelaşi.

De gândit legătura dintre trecutul ca *als* şi trecutul ca imuabil. Ambele încremenesc.

Trecerea constă din trei momente:
— prezentul în trecere: *Sein*-ul;
— trecerea a ceea ce trece – trecutul;
— propensiunea – viitorul.

Dar trecerea în sine este un dat fundamental, ca şi *Sein*-ul. (Vezi aici pp. 1–17) Atunci care este relaţia dintre trecere şi acum = prezent = *Sein*? Acum (= *Sein*) este momentan, trecerea este trecere. *Sein*-ul ar fi momentanul (actualul) în necontenită trecere, ceea ce simt că e contradictoriu.

Acum-ul este o punctare, trecerea este un continuu.

Caracteristica dintâi a trecutului este că *a fost*, adică o percepere a lui sub semnul existenţei. Trecutul *nu mai* este, dar chiar prin aceasta păstrează zodia *Sein*-ului, este prins (priceput) de la *Sein* (*von dem Sein her*[481]).

La fel, viitorul este ca „nu încă existent“, deci tot în domeniul *Sein*-ului.

Structura acestei „raportări“, a acestui „încă sub semnul“ *Sein*-ului trebuie clar lămurită.

Caracteristica dintâi a viitorului este năzuinţa. Nu *ceea ce* va aduce viitorul, ci faptul că *tind spre* este fundamental viitorului şi de abia asta face cu putinţă previziunea unui ceea ce va fi.

Nu *tind* spre trecut, în schimb ceea ce înainte de toate alcătuieşte viitorul este că eu însumi *tind spre*. „Tind spre“ se întemeiază, la rându-i, pe trecerea pură.

Astfel, trecerea este totuşi direcţionată, este un „de la… la“, ceea ce cred că nu e. Deci cum? (Heidegger, GA 21, p. 237 şi urm., numeşte asta *Sich-selbst-vorweg-schon-bei-seiner-Welt-sein*[482], dându-i un caracter prioritar).

Gândirea este, în esenţa ei, prelucrarea trecutului. Gândirea se îndreaptă, prin firea ei, spre ceea ce rămâne, iar rămânerea este caracteristică trecutului. Nu pot „gândi“ prezentul, existenţa (*das Sein*), în sensul că acest enunţ nu are sens, şi nu pot gândi nici viitorul (altfel decât extrapolând trecutul prelucrat).

Trecutul este sălaşul rămânerii şi, propriu vorbind, numai el rămâne. De aici se extinde la *ceea ce* rămâne: adică la atributul de rămânere în sens de „neschimbat“, prin prelucrarea trecutului. De unde însemnătatea fundamentală a rămânerii la Platon, în ajungerea la Idei şi în constituirea lor. Şi ceea ce se schimbă rămâne, prin prelucrarea trecutului, în sensul legilor ştiinţifice ale

schimbării (ale mişcării, schimbărilor în sensul larg al cuvântului).

Treptele eu–social–cosmos ale timpului

Ipostazele timpului se înfăţişează pe trei niveluri:

Eu
Prezentul: ceea ce simt şi fac acum;
Trecutul: biografia mea;
Viitorul: spre ce năzuiesc, ce am de gând.

Societate
Prezentul: cotidianul (ziarele);
Trecutul: Istoria;
Viitorul: prognoze, planificări.

Cosmos
Prezentul: observaţia astronomică;
Trecutul: cosmogonia;
Viitorul: prognoze astronomice.

Nivelurile nu sunt de ordin spaţial, dar în social şi cosmic se evoluează înspre o tot mai largă cuprindere: cotidianul (ziarul) dă azi ştiri planetare, Istoria se ocupă tot mai organizat de trecutul tuturor popoarelor globului, iar viitorul social nu mai poate fi gândit decât planetar, ba chiar cu veleităţi extraplanetare (OZN). La fel în cosmic. Nu la fel la nivelul eului.

Pierderea afecţiunilor în memorie (Augustin, *Confesiuni* X, 13, 20–14, 21–22)

Când îmi amintesc ceva (o biserică, bunăoară) îmi reamintesc cum era, când am văzut-o, dar şi ce am simţit atunci. Or, tocmai această afecţiune a mea (ce-am simţit, admiraţie, uimire, evlavie etc.) nu mai revine ca atare în reamintire, spune Augustin. (Mai clar în referinţa lui, şi anume doar la afecţiunile intelectuale.) Ceea ce reiese prin contrast: evlavia de atunci poate fi lipsă de evlavie, adică pot să-mi amintesc de evlavie fără a fi afectat de ea, ba chiar dimpotrivă.

Timpul în alte domenii

Evidenţe: în artă: artele plastice sunt spaţiale, muzica e temporală.

Limbaj-scris: la prima vedere, limbajul este temporal, scrisul e spaţial, dar scrisul e de fapt spaţio-temporal. Temporal, fiindcă tra-duce doar limbajul vorbit, îl înregistrează în ordinea lui, suită temporală.

Spaţial, fiindcă înregistrarea este spaţială.

De unde, consecinţe: scrisul face cu putinţă analiza limbajului, deci gramatica în general, adică conştientizarea sistematicii (codului) limbajului. El asigură trecerea iconogramă-ideogramă-alfabet, analog figurilor retorice (cum a arătat Foucault), deci o evoluţie deosebită de cea a limbii vorbite. † Ciclurile, ritmul, pendularea ca argument împotriva întâmplării. Einstein: „De mirare este că universul e inteligibil.“ †

Limbajul scris (*sic!*) nu „trece“, ci, dimpotrivă, rămâne, şi anume nu în memorie, ci în spaţiu, adică supus vicisitudinilor spaţiale. Poate fi văzut, din acest punct de vedere, doar ca ajutător de memorie (Platon, *Phaidros*), dar e mai mult, este un alt fel de incitant al gândirii, nefiind actualizat, ca reamintirea, ci actual (altfel potent actual) ca scaunul ori casa. Pot să *privesc* un text, devine un lucru. Deci, *qua* scris, pierde temporalitatea lui, adică pot uşor să-i transform temporalitatea, să i-o uit chiar, pentru a ţinti doar structura exprimării, logica, gramatica şi conţinutul informaţional. Cum ar fi fost posibile logica, gramatica şi ştiinţa fără scris? Matematica are în firea ei grafia (Leibniz), de pildă. În matematică, studiul mişcărilor a trecut prin grafie (desen), ca să ajungă la formule (tot grafie), adică a trecut prin reprezentare spaţială ca să ajungă la una pur logico-matematică. Dar în liniaritatea lui, scrisul păstrează din temporal unidimensionalitatea şi sensul (aici indiferent dacă de la stânga la dreapta sau invers). Pe când desenul nu. Apoi, în scris se pierd, total sau parţial,

elemente temporale ale vorbirii: lungimea vocalelor, intonaţia, ritmul narativ (salvat în metrica versificatorie în poetică). Oare liniaritatea scrisului derivă din temporala liniaritate a vorbirii?

Vorbirea implică gândirea (chiar iute) înainte de a vorbi? Alcătuiesc fraza în minte înainte de a o spune? Sigur da în cazul frazelor elaborate, sigur nu în cazul vorbirii scurte, nesigur între ele (deosebind fireşte nivelul logic, al judecăţii, de cel gramatical). Gândită ori nu, vorbirea implică, în majoritatea cazurilor (cea în fraze, nu exclamaţii, interjecţii etc.), intenţia, ceea ce implică viitorul.

Timpul vieţii e totodată discontinuu (concret, prin puls) şi continuu (abstract).

Acum-ul este instantaneul numit existenţă al unei treceri continue.

Altfel: fundamentala contradicţie dintre „acum“ existent (ca „acum există = acum-ul există“) şi trecerea care nu se supune unei tăieturi implicite (a cărei continuitate contrazice „acum“ = existenţă).

Ceea ce este analog cu un mobil. El este în mişcare, adică în trecere continuă şi totodată este în fiece moment undeva în spaţiu. Mişcarea lui poate fi reprezentată printr-o curbă sau printr-o dreaptă, (des)compusă din puncte prin care trece, determinabile prin axe de coordonare timp–spaţiu.

În această gândire logic-realistă, avantajul este că pornim de la puncte temporale şi puncte spaţiale (discontinue) şi construim curba sau linia (continue) unindu-le între ele. Contradicţia nu supără fiindcă punctele temporale sunt luate după ceas (adică exterior timpului ca atare – timpul măsurat şi localizat), iar punctele spaţiale sunt de asemenea localizate, funcţie de coordonate. Cu astfel de premise pot alcătui ecuaţia unei mişcări şi pot indica în ce loc se va afla mobilul în orice moment al mişcării sale şi în ce moment va ajunge mobilul în orice loc anumit al mişcării sale.

Ecuaţia unei curbe uneşte continuitatea şi discontinuitatea.

Se vede uşor cum problema este aici rezolvabilă tocmai fiindcă se ia problema mea ca dată, adică veracitatea premiselor ce constituie problema mea este luată ca un dat.

Deci întrebările vin cu duiumul:

1. Ce „mobil“ este însăşi existenţa?

2. Ce „punct“ înseamnă „acum“, dacă nu iau ca *dat* nici spaţiul, nici timpul?

3. Ce înseamnă „punct“ în timp, dacă nu iau nici cronometrul, nici sensul metaforic din spaţiu ca dat, ca posibile? (Pe o linie eu *pot* să notez orice punct, dar linia nu e făcută, geometric, din puncte.)

Dacă „acum“ = existenţă, cum susţin, înseamnă că existenţa însăşi este mobilul, adică ceva ce e în continuă trecere.

În concepţia lui Heraclit este de susţinut că totul se mişcă, fiindcă „totul“ înseamnă toate lucrurile ce există în lume şi lumea este totalitatea lucrurilor din lume, deci „lumea e în continuă mişcare“ nu înseamnă decât că lumea (i.e. toate lucrurile lumeşti) se mişcă, există, sunt în mişcare.

Dar dacă, cum gândesc, „acum“ = existenţă şi existenţa aş înţelege-o ca pe un mobil, ar însemna că existenţa este „ceva“ care există în mişcare, adică întâi un „ceva“, apoi un ceva despre care afirm că există şi, în sfârşit, că acest ceva există în mişcare. Dar „ceva“ este determinat totdeauna de trecut.

Or, existenţa, tocmai, nu este „ceva“, dacă o identific cu acum-ul, iar acum-ul însuşi, ca existenţă, nu există (adică nu pot spune „Existenţa există“, fiindcă e *petitio principii*), şi, în sfârşit, acum-ul ca existenţă nu pare să fie, el însuşi, în mişcare decât ca conţinut şi nu *qua* acum. Aristotel (*Fizica*, D 11, 219 b 10–11) spune că acum-ul este acelaşi în esenţa lui, dar este necontenit altceva în *Wiesein*, în *existentia* lui.

Întâi, trebuie înlăturată necontenita metaforă cu geometric-spaţialul (prezentă tot timpul la Aristotel) liniei, spontană prin fireasca năzuinţă spre spaţial şi ascunsul temporalului (secundaritatea lui, ca la Kant).

Punctul nu există ca atare, în geometrie şi în spaţiu (ca inextensibil), pe când acum-ul nu numai că există, dar este însăşi existenţa. Apoi, în metaforicul liniei temporale, *punctul* acum este o limită ce desparte trecutul de viitor, pe când în concepţia mea trecutul, acum-ul (prezentul) şi viitorul sunt funciar deosebite.

Apoi, trebuie înlăturată înţelegerea acum-ului ca, pe de o parte, acelaşi în esenţa lui (noţiunea de „acum“) şi ca atare identic cu sine, iar pe de altă parte ca necontenit altul în existenţa lui, de vreme ce acum = existenţă. Noţiunea de acum (esenţa lui acum) este aceeaşi logic, dar existenţa (= acum) nu este o noţiune, ci tocmai altfel – nici sentiment, nici percepţie, nici senzaţie, ci pur şi simplu existenţă.

Să ne mărginim la ceea ce ar fi firesc să înţelegem mai lesne: la existenţa mea.

Eu exist înseamnă că exist acum şi numai în acum exist propriu-zis, încolo fie că nu mai exist (trecutul meu), fie că nu exist încă (viitorul meu). Exist (acum) este pentru mine într-un fel o stare (de la „a sta“), dar totodată nu este o stare, fiindcă continui să exist, deci existenţa (mea) e continuă. Existenţial *nu* pot spune că esenţa acum-ului meu este aceeaşi, dar existenţa acum-ului meu este necontenit alta, fiindcă eu *exist* numai în acum, de vreme ce acum = existenţa mea. Apoi, „necontenit alta“ înseamnă un şir de acum-uri şi nicidecum o trecere continuă. Existenţa mea nu e un şir de acum-uri, ci un continuu acum care este continuu alt acum, nu în conţinutul lui (*ce* trăiesc eu), ci în pura lui temporalitate.

Ordinile memoriei

Pe lângă ordinea cronologică, memoria aşază fiecare nou element înăuntrul unei „experienţe“(sistem funcţional).

Ordinea cronologică se stabileşte de la sine în memorie; la fel orice nou element? Se duce şi se aşază „inconştient“ la locul lui înăuntrul sistemului funcţional care alcătuieşte memoria? („Categorial“, cum se spune.)

Quid despre memorizarea secvenţială (conştientă)?

Memoria de scurtă durată se constituie în identificare, care, la rându-i, formează diversitatea.

Temeiul este heteromorfismul „timpului“.

Raportarea la „acum“.

Timpul este o problemă de semnificaţii, nu de „realităţi“, prin „semnificaţie“ înţelegând crono-noemă, altfel spus o interpretare temporală. De pildă, o coloană greacă, ruina unui templu antic, este macrofizic o anumită aşezare verticală de blocuri de marmură cioplită, iar artistic (în sensul atic) este un raport armonic intenţionat de proporţii. Dar temporal, azi o coloană este o „mărturie a trecutului“. O seamă de criterii îmi arată că este „ceea ce a rămas dintr-un trecut îndepărtat“. Astfel *interpretez* acea realitate.

Aşijderea, un calenadar pentru anul în curs este, la începutul anului, un material cu anumite semne. Ele au, pentru mine, semnificaţia perioadelor temporale (zile, săptămâni, luni) şi mai are, în plus, *semnificaţia* viitorului (interpretarea semnelor şi perioadelor ca fiind viitoare).

În lumea realităţilor, lucrurile pot purta ele însele amprenta trecutului şi chiar a unui trecut constituit periodic, de pildă inelele unui copac. Dar semnificaţia lor *qua* trecut o dau eu.

Procese reversibile şi ireversibile

Băbeşte: „proces“ înseamnă desfăşurare în timp sau temporală, ca să ocolim neînţelegerile legate

de „*în* timp“. Reversibil înseamnă că procesul se poate desfăşura în două sensuri opuse, dar ambele sunt temporale. Deci reversibilitatea nu implică atemporalitatea, temporalitatea fiind implicită oricărui „proces“, ci doar direcţia, sensul, săgeata timpului, cum se mai spune. Dar direcţiile opuse sunt, la rândul lor, cât se desfăşoară procesele reversibile, într-o succesiune, ceea ce iarăşi implică o vreme, care le cuprinde. Două sau mai multe procese reverse se *succed*, adică au o ordine temporală sau, mai puţin angajant, se înscriu, la rându-le, într-o succesiune: *întâi* într-un sens, *apoi* în cel opus, sensurile luate aici indiferent de cauzalitate.

Nu se schimbă considerarea nici pentru mişcările, să le zicem, „dezordonate“: fiind mişcări, ele sunt *eo ipso* temporale şi au o direcţie, chiar dacă ea se schimbă necontenit. Dacă, să zicem, fac un şir de înregistrări de poziţii, cât de instantaneu se poate, constat o schimbare, a cărei legitate o ştiu sau nu, dar care sigur este în timp, chiar dacă, nespunându-mi-se ordinea înregistrărilor, nu ştiu să le ordonez pe criteriul succesiunii.

Temporalitatea este, deci, oricum, implicită oricărei mişcări sau schimbări.

Ce este însă timpul cuprinzător al succesiunii?

Din punct de vedere al observatorului, este timpul lui propriu: pentru el, timpul are o direcţie, o săgeată. Pe care o pot concretiza, pe criteriul prÒteron–Ûsteron, numerotând, de pildă, înregistrările. Decât că timpul observatorului nu este, pentru el, timpul lui biologic, ci un aşa-zis timp real, cuprinzându-l şi pe el şi mişcarea considerată, indiferent de simultaneitatea sau non-simultaneitatea lor. Altfel spus, paralelismul timpului trăit de observator şi cel petrecut în realitate sunt doar o problemă de măsurare, de precizie, şi nu una de fond. Desigur, pentru exactitatea ştiinţifică este o problemă capitală, dar

nu şi pentru problema timpului. Faptul că simultaneitatea şi succesiunea sunt inexacte într-o observare intuitivă nu schimbă existenţa simultaneităţii şi a succesiunii.

De aici s-ar putea ajunge la concluzia că orice lume posibilă în care intră mişcarea/schimbarea este *eo ipso* temporală, şi că numai o lume ce *stă* nu e temporală. Decât că şi asta e fals, fiindcă şi „starea“ implică temporalitatea, deoarece înseamnă că rămâne la fel de-a lungul timpului. „Starea“ nu are un alt înţeles decât nemişcarea, neschimbarea în timp. Ea nu este o mişcare zero, ci este dăinuirea, adică tocmai ceea ce dezvăluie, sau ca să zic aşa, înfăţişează timpul, mai exact scurgerea lui, desprins de mişcare, dar legat de o „observare“ a nemişcării. „Starea“ nu are sens decât pentru un punct de referinţă care percepe trecerea „pură“. † Augustin deja scria că atunci când nu înregistrezi nici o mişcare, doar timpul trece. † Cu alte cuvinte, mişcarea implică problema unui paralelism între mişcarea fizică (spaţială) şi cea înregistrată de observator (fie intuitiv, fie prin măsurare), pe când starea implică (teoretic) numai timpul perceput (măsurat) de observator.

Oare nu este orice „conştiinţă“ un *meta-* şi nu implică orice *meta-* trecutul? Nu spune deja Damascius că noàj[483] este totdeauna Ñyimaqšj (cel ce învaţă într-un târziu)?

Analogia spaţială a timpului cuprinde:

1. reprezentarea timpului printr-o linie;
2. reprezentarea timpului printr-o linie cu săgeată;
3. reprezentarea lui „acum“ printr-un punct;
4. reprezentarea lui „acum“ printr-un punct în mişcare (un mobil).

Trecutul rămâne neschimbat. În ce subcategorie a modalităţii intră? Nu este existent, de vreme ce este trecut, nu este doar posibil, de vreme ce este

cum este. Este necesar, în înţelesul aristotelic (nu poate fi altfel decât este: tÕ m¾ ™ndecÒmenon ¥llwj œcein ¢nagka‹Òn famen oÛtwj œcein[484], *Metafizica*, D 5, 1015 a 34)? Dar Aristotel nu se gândeşte la o zonă cum e trecutul şi ar fi abuziv să numim trecutul necesar în acest sens. Nici în înţelesul logicii moderne trecutul nu este propriu-zis necesar (de exemplu Kripke: „un enunţ necesar este un enunţ adevărat, care în orice situaţie posibilă nu poate fi decât adevărat“). Enunţul „trecutul rămâne neschimbat“ este oare adevărat în orice lume posibilă? Îndoielnic, dar nu putem gândi altfel, dacă gândim trecutul ca atare.

† Trecutul este, ca atare, o retrodicţie, iar viitorul, ca atare, este o predicţie. Vreau să spun că nu enunţul retrodict se referă la trecut, ci trecutul însuşi ca trecut îşi ia sensul dintr-un prezent, este „trecut“ *pentru* şi *într-un* prezent. *Idem* pentru viitor.

Succesiune–repetare–periodicitate. Exemple clare: sunetele unei melodii se succed, bătăile inimii se repetă, orbitele astrelor se repetă periodic. †

Trecerea

Pentru a dobândi trecerea pură trebuie înlăturate:

1. „mobilul“ (adică „subiectul“ trecerii), altfel spus ceva-ul (*res*) ce se mişcă, luat fie ca obiect singular în mişcare, fie ca „realitatea“ în mişcare. În trecerea pură nu se mişcă un *res*, fiindcă asta ar implica atribuirea mişcării unei existenţe, înţelese ca *res* (ca *ceea ce* este), adică un *res* la care se adaugă (căruia i se atribuie) mişcarea, trecerea;

2. Înţelegerea trecerii ca „de la“–„spre“. Trecerea pură nu e „de la“–„spre“, ci e pur şi simplu trecere. „De la“–„spre“ izomorfează timpul, îl face unitar, cum *nu* e. Gândind „de la“–„spre“, gândesc nu numai că „ceva“ trece, aşa-

zicând, de la un moment la altul (mobilul păstrându-se), ci că trecerea se face într-o dimensiune unitară, în care „de la“ ceea ce trece şi „spre“ ceea ce se trece (luate ca puncte temporale, să zicem) sunt izomorfe. † „De la“–„spre“ implică sinteza. †

Dar ce înţeles mai are „trecerea“ fără acestea două? Ce se înţelege printr-o trecere care nu este nici trecerea a ceva şi nici măcar trecerea „de la“–„spre“?

Cred că dezlegarea sălăşluieşte tocmai în considerarea „existenţei“. Nu „existenţa“ trece, ci existenţa este trecere. Dacă n-ar fi echivoc, s-ar putea spune că existenţa este totdeauna „datată“, dar nu în înţelesul că implică o cronologie, ci că implică un „când“. Mai precis: nu implică un „când“, ci este un „când“.

Dar asta văzută din afară. Dinăuntru, adică în ea însăşi, existenţa este totdeauna un „acum“, adică este doar „acum“. Decât că „acum“ nu *este* „acum“, ci este trecere. Astfel iar se ajunge la contradicţia de bază: că „acum“ este totodată instantaneu, punctual *şi* continuu.

† *Zeit-Raum*[485]. Kant: „Die Zeit ist in Ansehung der potentialen Simultaneität unendlich. Daher stellen wir uns den Raum als actualiter unendlich vor“[486] (citat şi comentat de Heidegger, GA 21, pp. 303–304[487]). †

Timpul „curge“ numai în prezent; în trecut, dimpotrivă, este stabil, imuabil. Pe când prezentul este trecerea pură, trecutul este nemişcarea pură. Trecutul este „trecut“, adică mutat (ca în „a trecut dincolo“). Desigur, se spune „au trecut anii“, dar ne referim tocmai la necontenita trecere, la acumularea trecutului, nu la trecutul propriu-zis.

„Acum“-ul are tocmai dublul caracter: este „instantaneu“ (*in-sto*, *stare*) şi este trecere. Nu „stă“, dar este *in-stans*, şi nu e în trecere, ci este

trecerea. Cele două caractere se contrazic, dar aşa este.

Pe trecerea pură se alcătuiesc:

1. Trecerea ca „de la… la“ şi „de la… spre“, adică mişcarea (continuă);

2. Succesiunea, cronologia, măsurarea şi Istoria (discontinue).

Trecerea acum-ului nu este repetarea unui acum ca stare, ci acum-ul însuşi este deja trecere. Nu acum şi acum şi iarăşi acum, ca un rând de stări, ci în sinea acum-ului este trecerea. Este totodată *in-stans* şi trecere.

Trecerea pură nu este nici continuă, nici discontinuă, ci este ceea ce face cu putinţă continuitatea şi discontinuitatea.

Sentimente pecetluite de timp

Trecut: regretul, căinţa, remuşcarea;

Prezent: plenitudinea, extazul;

Viitor: speranţa, avântul, entuziasmul, teama.

În general, ipostazele timpului se colorează cognitiv, evaluativ şi afectiv.

În fizică prezentul a fost înlocuit prin simultaneitate, care, fiind măsurabilă, e relativă. Simultanul poate fi însă şi în trecut (două fapte simultane) şi în viitor. Dar relativizarea simultaneităţii presupune simultaneitatea.

Henri Bergson, *Durée et simultanéité*: „Ce que nous voulons établir, c’est qu’on ne peut pas parler d’une réalité qui dure sans y introduire de la conscience.“[488] După mine nu e aşa. Acum-ul = existenţă tocmai nu „introduce“ conştiinţa, ci este un tot în care eu (conştiinţa) şi restul (obiectele şi lumea ca însumare a lor) alcătuiesc una. Numai datorită trecutului şi îndeosebi memoriei imediate (retenţiei) se deosebesc eul (conştiinţa) şi restul. „Conştiinţa“ e tocmai *deosebirea* în acest caz. Numai când sunt altceva decât restul am conştiinţă

în înţelesul general. Or, existenţa este întregul ca acum.

Orice trecut îl concepem, principial, ca neputând fi schimbat.

Trecutul este, aşadar, domeniul neschimbătorului. Orice viitor îl concepem, principial, ca putând fi în nenumărate feluri. Viitorul este, deci, domeniul nenumăratelor posibilităţi. În om, ele crează astfel o tensiune fundamentală.

Existenţa este existenţă. Vreau să spun că nu există decât existenţă. Mai rău decât banal, dar totdeauna desconsiderat. Iar existenţa = acum, ca existenţă. Restul e „adaptare“.

Spaţiul este, în mod originar, în acum. Vezi şi Kant, *Reflexionen*, Akad. Ausgabe, Bd. XVII, Nr. 4046, citat de Heidegger, GA 21, p. 303 jos: „Die Zeit ist in Ansehung der potentialen Simultaneität unendlich. Daher stellen wir uns den Raum als actualiter unendlich vor.“[489] Şi comentariul lui Heidegger, pp. 303–304: „Das heißt, in jedem Jetzt ist die uneingeschränkte reine Mannigfaltigkeit Raum anwesend. Es liegt im Jetzt als solchem und damit in der Zeit keine Schranke und Grenze, durch die etwas bestimmt wäre, wieviel vom Raum in einem Jetzt anwesend sein könnte, sondern in jedem Jetzt ist der Raum ganz vorstellbar.“[490] (Şi se referă la Hegel.) Aici zace o deosebire între spaţiu şi timp: spaţiul, în întregul lui, este implicit prezentului (deci timpului), pe când timpul nu este cuprins în spaţiu implicit. † De recitit Kant, *Kritik*, B 262. †

Trecutul ca *als* (retenţia) este o re-prezentare. Odată cu asta ne închidem în noi (eu).

Deosebire între ce spune Kant (*Kritik*, B 116–129) şi ce gândesc eu: tot ce scrie Kant despre concepte a priori (categorii) ca întemeind „die

Möglichkeit der Erfahrung der Gegenstände“[491], spun eu despre trecut, ca făcând posibile lucrurile *ca* ceea ce sunt.

Sunt cinci feluri de acţiuni omeneşti (de ieşiri din prezent): (v. şi p. 343)

1. Amintirile, ca rememorare, privesc trecutul;
2. Gândirea (raţionarea), imaginaţia sunt atemporale;
3. Acţiunile premeditate, tehnico-meşteşugăreşti, morale, precum şi cele simple: mâncatul, culcatul, mersul, vorbitul, scrisul etc., adică intenţionate, implică viitorul.
4. Imaginaţia;
5. Stăpânirea de sine (morala)

Fireşte, în măsura în care se petrec în prezent (1 şi 2) sau măcar încep în prezent (3), dar depăşesc prezentul ca atare, sunt tustrele temporale.

Felul (2) poate fi, şi este, „absolutizat“, adică de sine-stătător: logica formală *sieht ab*[492] de orice conţinut empiric şi de orice psihologizare, iar imaginaţia ca artă (poezie, pictură) este concepută „în sine“: poezia pură, muzica înaltă, pictura ca formă pură sau culoare pură etc. În sens propriu, pură e însă doar logica formală, fiindcă este abstracţie pură de rangul doi, în sensul: conceptul este deja o abstracţie care subordonează specii sau indivizi, dar logica formală este abstracţia „conţinutului“ conceptelor, este o reflexie asupra reflecţiei (cf. Kant, *Reflexionen*, II, 554[493], citat de Heidegger GA 25[494], pp. 249–250). În fapt, nu se referă la „concepte“, ci la judecăţi, la unitate.

Existenţa *qua* acum este un temporal pur, lipsit de orice „conţinut“.

Probleme: impresiunile (percepţie, *Apprehension*):

1. sunt în prezent, dar nu sunt existenţă (*Sein*);
2. cantitatea (intensitatea) sau calitatea lor „prezentizează“ însă (un sunet puternic sau foarte

ascuţit, o culoare ţipătoare etc.).

Ne amintim impresiile senzoriale sau numai lucruri, persoane şi întâmplări?

Aplicaţia timpului în spaţiu este schimbarea (metabol»), iar aplicaţia spaţiului în timp? Ambele au ca rădăcină comună *das Auseinandersein*[495], pe care, la rându-i, se constituie ordinea (vezi Kant).

Traiul nostru concret este un necontenit du-te-vino între trecut, prezent şi viitor, imixtiune a lor. Proporţiile sunt variabile şi trebuie ştiute; sunt însă şi puncte de vârf, cvasi-pure: evenimentul pentru trecut (care te ţine în ceea ce s-a întâmplat – crima, de pildă), extazul pentru prezent şi iminentul pentru viitor.

Remuşcarea este memoria morală (sunt»rhsij).

Contra reprezentării liniare a timpului. Memoria nu este identică cu trecutul: trecutul poate fi înţeles liniar, memoria nu, fiindcă nu e alcătuită din puncte memoriale, ci din drepte formate din simultaneităţi. Adică: dacă îmi amintesc de un eveniment din trecut, mi-l amintesc ca o simultaneitate de întâmplări (interioare şi exterioare), nu ca un punct. Deci:

a) reprezentarea trecutului: a → b (prezent)

b) reprezentarea memoriei: a b (prezent)

în mulţimea *a* am suma semidreptelor deschise ale amintirilor.

De la prima cărămidă, pusă de Descartes, până la desăvârşirea în idealismul german şi în marxism, s-a întâmplat (inclusiv Revoluţia franceză) una din marile mişcări ale concepţiei despre adevăr, lume, fericire: mutarea adevărului din etern, imuabil (pentru toţi, de la Parmenide până la Augustin, *De beata vita*, II, 11 şi Toma) în *desfăşurarea* evenimentelor, în muabil, în *timp*. În marile perioade de criză ale gândirii occidentale, procesul are o desfăşurare oarecum similară (Socrate, Augustin, Descartes):

1. Perioada de criză duce la scepticism; sofiştii pe vremea lui Socrate, scepticismul grec pentru Augustin (*De civitate Dei*, XI, 26) şi scolastica pentru Descartes.

2. Scepticismul se combate prin certitudine (Platon, *Phaidon*; Augustin, *De civitate Dei*; Descartes, *Meditationes de prima philosophia*, II *et passim*).

3. Certitudinea este interioară, este întoarcerea la eu, la certitudinea existenţei eului, a subiectului propriu (Platon, *Apărarea lui Socrate*; Augustin, *De civitate Dei* şi *De Trinitate*, XV, 12; Descartes, *Meditationes*).

4. Eul = *cogito*, nu sensibilul. Platon, *Phaidon* şi *passim*; Augustin, *De Trinitate*, X, 10, 13: „sic ergo se esse et vivere scit quomodo est et vivit intelligentia“[496]; XV, 12, 21: „quia nec per oculum carnis hoc cernitur“[497]; Descartes: *Regulae* şi *Principia*, *Meditationes*, II 7 şi 8: „Novi me existere, quaero, quis sim ego ille, quem novi [...] Sed quid igitur sum? Res cogitans“[498] (dar este un *cogito me cogitare* – vezi Heidegger —, deci o întoarcere spre, un trecut în prezent); iar la Kant *De mundis sensibilis atque inteligibilis forma et principiis*.

5. Acest adevăr necondiţionat al propriei existenţe este doar primul pas pentru un drum mai lung: la Socrate – spre cunoaşterea Ideilor; la Augustin – spre existenţa lui Dumnezeu; iar la Descartes – spre metoda ştiinţifică.

Tustrele momentele sunt *autobiografice* (pentru Socrate, v. *Phaidon*, 98 *sqq.*; pentru Augustin, vezi *Contra Academicos* şi *De beata vita*; pentru Descartes, *Meditationes* şi *Regulae*, II). Întoarcerea la sine este o întoarcere la temporalitate, dar nu la cea individuală, ci la cea raţional-general umană; concepută ca *nouă*, deschizătoarea noului (şi, de fiecare dată, absolutului) drum spre adevăr.

Schematic, deci: criza sceptică (nu există adevăr cognoscibil) este învinsă prin trecerea de la scepticism însuşi, de la îndoială, de la existenţa îndoielii la existenţa subiectului îndoitor (!), conceput însă ca intelect general uman indubitabil; iar de aici, începe fiecare un drum, relativ deosebit, dar drumul raţiunii.

Este oare o contradicţie implicită între existenţă = acum, veşnic prezent şi temporalitate ca trecere „de la → la“? între ele vine „trecerea“ pură.

Unicitatea prezentului (a lui „acum“) şi identitatea lui (*qua* acum).

Părelnic, ar fi două soluţii:

1. Fie afirmarea trifurcării acum (existenţă)–trecere–temporalitate, ceea ce doar aşază problema (*drei Stämme*[499]), nu o rezolvă.

2. Fie reducţia la trecere care, la rândul ei, lasă pe de o parte nelămurită însăşi trecerea (făcând-o principiu axiomatic), pe de altă parte lasă nelămurită problema cum din trecere se dobândeşte „acum“-ul şi, apoi, temporalitatea (trecut–prezent–viitor).

Ce este „acum“-ul? Întâi am fi ispitiţi să-l numim „senzaţie“, ceea ce nu este, fiindcă nu e percepţie a ceva din afară. Deja Aristotel (*Fizica*, D) spune că dacă nu mi se întâmplă nimic, tot am impresia că trece timpul (că acum-urile se repetă). Atunci ar fi doar un fapt de conştiinţă, dar trecerea (mişcarea) se vădeşte în toată lumea fizică, deci nu e doar un fapt de conştiinţă. Nu sunt conştient numai că eu trăiesc necontenit în acum, ci că lumea întreagă se desfăşoară în acum-uri care trec şi această universalitate face parte din structura lui acum. Acum reuneşte eul şi lumea, sau, mai precis, în „acum“ nu este deosebire între eu (conştiinţă) şi lume. Desigur, eul este conştient de acum, dar asta nu înseamnă că acum-ul se reduce la un fapt de conştiinţă, de vreme ce el cuprinde întreaga lume.

Dar dacă acum-ul nu e nici senzaţie, nici fapt de conştiinţă, adică dacă nu provine nici din afară, nici dinăuntru, atunci ce e?

Alt ireductibil este „trecerea“; trecerea poate fi privită ca un aspect al acum-ului, fiindcă nu timpul (concept mult elaborat) trece, ci acum-ul. Iar acum-ul nu se schimbă fiindcă se schimbă conţinutul lui, ci pur şi simplu de fiecare dată e alt acum. În acest fel poate spune Aristotel că acum-ul este acelaşi şi totodată necontenit altul.

În toate acestea conştiinţa ne ajută mult, dar nu explică, iar explicaţia existenţialistă (temporalitatea omului) e doar o mutare a problemei.

Deci: am un acum, în unicitatea lui absolută, care de îndată nu mai este şi e alt acum şi iar alt acum şi această schimbare se înfăţişează ca o *trecere*, iar trecerea, la rândul ei, pot să o înţeleg ca „de la → la“, adică trecut–prezent–viitor, şi astfel se formează timpul.

Or, fiecare dintre aceste etape constituie o problemă.

1. Cum e acum-ul unic şi totodată repetabil? Aristotel (*Fizica*, D 13, 222 a 10–20) o rezolvă terminologic şi pleacă de la timp, analizându-l. Fizica modernă explică timpul prin mişcare şi nu mişcarea prin timp.

2. Trecerea: ambiguitatea lui acum (punctul 1) duce la trecere, dar trecerea e un plus faţă de această ambiguitate. Pot concepe timpul ca un şir de acum-uri, fiecare unic, şi deci discret. Or, trecerea este tocmai transformarea în continuu. Acum-urile nu sunt numai puncte temporale discrete, ci şi o continuitate, precum linia matematică, dar o continuitate temporală care ar fi trecerea.

Dar trecerea în sine nu comportă poate continuitate (ca în „de la → la“), ci este tocmai temeiul continuităţii. Adică pentru ca să concep o continuitate temporală, trebuie să *presupun* o

trecere. Astfel, trecerea este oarecum implicată în acum, ca un moment al lui. Dar, astfel înţeleasă, ce este trecerea?

3. „De la → la“. Pe trecerea tematizată se construieşte un „de la → la“ pur temporal, care încă nu este trecutul–viitorul, ci este condiţia (temeiul) pe care se formează trecutul şi viitorul, ca domenii temporale. Pentru ca să concep un trecut şi un viitor trebuie să am un acum la care se raportează, apoi o trecere în sine şi, în sfârşit, un „de la → la“, care este ceea ce Aristotel înţelege prin prÒteron şi Ûsteron (anterior şi posterior). Trecerea temporală pură nu implică un „de la → la“ şi cu atât mai puţin un conţinut. Trecerea este simplă trecere. De abia „de la → la“ înseamnă cu adevărat continuitatea temporală.

„De la → la“, constituit pe ambiguitatea lui acum şi pe trecere, adică raportat la acum ca punct potenţial şi raportat la trecere, structurează o continuitate temporală cu domenii deosebite, deschizătoare a orizonturilor care sunt trecutul şi viitorul.

Toate momentele acestea sunt atât de strâns înlănţuite, încât nu pot fi deosebite decât abstract şi pot totodată fi luate (şi chiar sunt luate, conform simţului natural) şi invers: acum-ul implică în sine un trecut şi un viitor, fiind limita între unul şi altul, iar trecutul şi viitorul implică un „de la → la“ (un anterior–posterior), care implică o trecere, ce, la rândul ei, implică un acum.

Existenţa e ceva ce se întâmplă şi, în acest sens, întâmplarea însăşi.

„De la → la“: prÒteron kaˆ Ûsteron; „dinspre–înspre“ (mai mult spaţial şi mai puţin determinat); „înainte–apoi“ (unde trecutul şi viitorul sunt deja cuprinse).

„De la → la“ poate fi înţeles însă în toate modurile timpului:

— trecut: „de la Parmenide la Aristotel“;

— trecut–prezent: „de ieri la prânz până acum“;

— prezent–viitor: „de acum până marţi e multă vreme“;

— viitor–viitor: „de mâine până joi stau acasă“.

După cum se vede, numai prezent-prezentul nu e posibil. Toate exemplele au un „conţinut“ al timpului. Trebuie însă gândită relaţia „de la → la“ fără conţinut, adică pur temporal.

„Acum“-ul ca prezent = existenţă, „trecerea“ şi „de la → la“ sunt cele trei [elemente] constitutive ale timpului. „Trecerea“ e totodată şi în „acum“ şi în „de la → la“.

Dar poate că „de la → la“ nu poate fi înţeles fără un „conţinut“, fie el şi doar sufletesc. Atunci numai „acum“-ul şi „trecerea“ ar fi existenţiale, iar „de la → la“ ar fi ontologic, adică signifiant.

Am putea gândi însă „de la → la“ ca numai temporal, adică doar ca expresia lui trecut-viitor, luând din exemplele de mai sus doar determinările temporale, *qua* temporale şi nu în conţinutul lor.

Trecutul este constituit din patru caracteristici:

1. Existenţa trece în „ceea ce“ (în *Washeit-Vorstellung*[500]);

2. Ceea-ce-urile sunt aşezate într-o anumită ordine, cronologie;

3. Ceea-ce-urile şi ordinea lor sunt imuabile;

4. Legea *obiectivă* a succesiunii lor este cauzalitatea (*die zweite Analogie der Erfahrung*[501] la Kant).

Visul

Şi în vis suntem în existenţă, în acum, ba visul are şi un trecut şi un viitor chiar. Problema este: dacă existenţa (*Sein*) = acum şi este evidentă, ba chiar evidenţa însăşi, cum de pot fi două astfel de evidenţe, una în trezie, alta în somn (vis)?

Ce spun când spun „plouă“? Spun prezentul sau spun ploaia sau spun „că plouă“ (verbal „se întâmplă ploaia“)? Sau toate laolaltă? Dar cum pot

fi toate laolaltă? Dar, nespus, mai este şi: „eu văd că plouă“ (eu „constat că plouă“, adică sunt conştient şi stabilesc, afirm că plouă) şi *spun* (exprim, comunic) că plouă.

Sein şi Bewußtsein

Faptul existenţei nu e, propriu-zis, un act de conştiinţă. Existenţa este un dat primordial total (existenţa totală, nu despărţită în eu–lume, în subiect–obiect), care cuprinde toată existenţa. „Toată“ nu în înţelesul de cuprins, conţinut, ci de act. Celelalte – lucrurile, eu, cerul etc. – sunt toate *nach-gedacht*[502].

Totuşi, în simţirea existenţei „eul“ este ca atare, ca şi când existenţa ar fi paralelă cu propria-mi existenţă, ba chiar mai mult, ca şi când „eu“ aş merge paralel sau, mai precis, deodată cu existenţa, într-o contopire. Prezentul (= Existenţă) este tocmai această simultaneitate, în care „eu“ sunt doar *nachgedacht* ca separat, dar *în prezent* sunt contopit cu Totul.

Prezentul *conştient* se alcătuieşte din:

1. Prezentul = *Sein*. Existenţa înseamnă prezent, acum.
2. Trecerea = curgerea: timpul trece;
3. Trecerea = „de la → la“, ca sens, implicată în prezentul conştient;
4. Ceea ce se întâmplă în prezent, în acum, în care este suprapus trecutul (prin care desluşesc lucrurile, fiecare fiind ceea ce este şi substituindu-se prezentului pur), prezentul ca acum (conştient) şi viitorul ca tot ce aştept, doresc, plănuiesc, ţintesc sau mi-e teamă etc.

Raţiunea şi imaginaţia schimbă trecutul. Raţiunea lucrează cu lucruri ale lumii desfăcute, deci cu trecutul, modificându-le prin abstracţie şi raţionament (atemporal), iar imaginaţia, la fel, compune altfel tot date ale lumii desfăcute, după liberul curs al închipuirii.

Deosebirea de nemăsurat dintre „trecerea“ care este timpul „obiectiv“ şi trecerea timpului, propriu, personal.

Ce înseamnă că, de-a lungul veacurilor, au fost mai multe feluri de a înţelege timpul şi că al nostru este doar unul din ele şi ce reprezintă el ca rezultat istoric?

Timpul însuşi e mistuitor fiindcă timpul mistuie timp.

Memoria are comun cu gândirea [faptul] că în ambele [eu] ies din prezent şi mă duc la ceva (amintire, respectiv obiectul gândirii), doar că în memorie sunt *legat* (de caracterul in-muabil al trecutului), pe când în gândire sunt *liber*. Fiind liber, gândirea poate greşi. Greşeala se iveşte când este corectată, ceea ce duce la dialog (interior/exterior) şi, implicit, la normare, la logică (dreapta gândire).

Ceva-ul la care mă duc în memorie şi gândire este totodată o reprezentare (f£ntasma) şi o re-prezentare (*Vor-stellung*), o imagine care este *în trecut* şi o aducere a ei în prezent; acum mă gândesc/îmi amintesc ceva, care aparţine trecutului.

Trecut–viitor. Ce înseamnă banalitatea că: pot străbate trecutul, dar nu pot decât presupune viitorul?

Prezentul sunt, pe când la trecut şi viitor trebuie să mă gândesc. („Gândi“ în înţeles larg, sau „imagina“.)

† Reprezentarea geometrică a timpului – ciclicitate = cerc, unidirecţie = linie (dreaptă) – aduce confuzii şi a stârnit mult rău. Întâi, fiindcă cercul şi linia *stau*, nu sunt mişcări, nici măcar în definiţii genetice, unde pot desena (naşte) un cerc o dată, dar să repet desenul pe acelaşi cerc, cine ar face-o? Iar linia dreaptă nu o pot desena, ci doar un segment de dreaptă. De aceea, ciclicitatea timpului nu e acelaşi lucru cu cercul şi nici linia

dreaptă nu reprezintă unidirecţia. Apoi, nici mişcarea (fizică) în cerc sau rectilinie nu prind timpul. Mişcarea în cerc este *aceeaşi* mişcare, *qua* mişcare, repetată aidoma, şi *presupune* timpul. De aceea, ea poate fi însumată – atâtea şi atâtea rotaţii. La fel, mişcarea rectilinie.

Apoi, pe de o parte, înăuntrul mişcării ciclice timpul este unidirecţional, mişcarea are un prÒteron şi un Ûsteron în fiecare parte a ei şi un prezent, deci întreaga structură clasică a timpului (fără să fie rectilinie), iar însumarea ciclurilor reprezintă tot ceea ce în reprezentarea geometrică s-ar chema rectiliniu. †

Trecutul (cele trecute) este *imuabil*, în viitor totul se poate *schimba*, naşte şi pieri. De aici cele două mari lumi filozofice, de aici marea despărţire, de la Parmenide–Heraclit încoace: lumea imuabilului (Ideile, stelele fixe, Dumnezeu etc.) şi lumea schimbătorului (lumea sublunară, lumea gšnesij-lui, lumea perisabilului). Deosebirea metafizică este doar proiectarea logotopică a deosebirii temporale.

Prezentul ar fi oarecum ambiguu: totodată identic cu sine (mereu prezent) şi schimbător (în fiece clipă, alt prezent).

Memoria e şi ea structurată, pe nivele: memoria senzorială (mirosul de prăjituri din dulapul bunicii, amintirea unui anumit apus de soare), memorie prelucrată, ea însăşi, pe grade (lucruri, idei, raţionamente, melodii) şi izolată sau încadrată (de pildă, amintirea unei călătorii, a unui oraş).

Faptele (conţinutul) şi succesiunea lor se păstrează la fel în memorie sau sunt funcţiuni separate?

Dacă e la îndemână să vorbim despre păstrare (depozitare) a impresiilor, a faptelor, a lucrurilor în memorie, nu e la fel cu succesiunea (adică cu păstrarea succesiunii necontenit adăugită).

Atenţie la „atenţie“! Cât de involuntară este memoria involuntară? Memorie conştientă (datele de care dispunem) şi cea inconştientă (în care suntem surprinşi că am reţinut ceva şi cele care ne vin în minte fără voia noastră). † Toma: „…aliquid potest dici temporale… quia habet initium in tempore“[503] (*Super libros sententiarum magistri Petri Lombardi episcopi Parisiensis*, liber I, dist. XIV, quaest. I, art. I, ad 4). †

† Calendarul este un memento anual împărţit în luni, săptămâni şi zile, reprezentând o măsurare astronomică, un şir de anotimpuri, zile astronomice (solstiţii, echinocţii), un răstimp al timpului ciclic repetitiv dar şi o istorie religioasă (sfintele sărbători, zilele sfinţilor, arhanghelilor, mucenicilor etc.) şi una naţională (evenimente de răscruce) şi totodată zile de muncă şi odihnă repetitive – şi undeva Zodiacul. Filele calendarului numără zilele. Dar nopţile? Ele nu sunt ale calendarului, care stă pe lumină, treabă, trezie. Pare, dar nu e normal. †

Analogia dintre hic şi nunc

Între spaţiu şi timp sunt unele analogii:

1. Atât „aici“-ul, cât şi „acum“-ul sunt centrale, mai precis centralizează omul. Eu sunt (ca existent) „aici“ şi exist „acum“.

2. Ele au un caracter de evidenţă, de neîndoielnic, nemijlocit: „aici“ îmi este dat imediat, restul (mai încolo, departe, dincolo) sunt deduse, mediate, supoziţii verificabile desigur, dar numai „aici“-ul nu are nevoie de verificare, fiindcă *veritatea* lui e imediată; la fel „acum“-ul este existenţa însăşi, a mea şi a lumii, restul sunt, cum se ştie, un trecut care nu mai este şi un viitor care nu este încă.

3. Ambele au punctele centrale care sunt „aici“-ul şi „acum“-ul şi în jurul lor zone tot mai palide, faţă de centru: „aici“ are orizontul lui „lângă“,

„mai încolo“, „mai departe“, „hăt departe, până se pierde“; „acum“-ul are orizontul lui „adineaori“, „înainte“, „ieri“, „acum o săptămână, o lună, un an, x ani, până se pierde în trecut“, iar în viitor orizontul lui „imediat“, „acuşi“, „apoi“, „mai apoi“, „diseară“, „mâine“ etc.

4. Ambele (spaţiul şi timpul) sunt percepute ca infinite potenţiale (sau transcendentale?).

Dar există deosebirea fundamentală că spaţiul e perceput ca omogen, pe când ipostazele timpului (trecut, prezent, viitor) sunt, după mine, esenţial eterogene, iar „timpul“ doar ne apare uniform, în curgerea lui.

De unde mă poartă gândul că cele 4 analogii de mai sus arată caracteristici ce nu sunt ale spaţiului ori ale timpului, de vreme ce se regăsesc în ambele, ci a altceva, mai neştiut. † Punctele 1–4 sunt analoage oricărei surse de energie propagate prin unde, la fel ca la aruncarea pietrei într-o apă liniştită. Dacă ar fi aşa, atunci conştiinţa spaţiului şi timpului, ca existenţiale, s-ar manifesta aidoma unui centru de radiaţie. †

O altă deosebire dintre *hic* şi *nunc* este ireversibilitatea timpului.

Viaţă şi mişcare

La Aristotel (*Fizica*, D 10–14), timpul este înţeles în legătură cu mişcarea: numărul mişcării în raport cu anterior şi posterior. Aristotel de la început are în vedere acest înţeles. În partea aporetică de la început (cap. 10), timpul este înţeles încă în împărţirea trecut–prezent–viitor, dar apoi apare anterior–posterior şi numai cu ele lucrează. Or, anterior–posterior sunt specifice mişcării, nu timpului, fiindcă atât în trecut, cât şi în viitor, deosebim anterior–posterior, dar invers, cum arată şi Aristotel. Miezul problemei este că viaţa (vitalul) este înţeleasă ca un fel de mişcare. Viaţa nu este mişcare, ci altceva. Deja Platon înţelegea aşa şi definea sufletul ca ceea ce se *mişcă*

de la sine, iar Aristotel nu face decât să o încadreze în mişcarea în general şi în speciile ei. Dar viaţa nu intră în clasificarea la metabol» aristotelică decât ca g…gnesqai. Nu e nici augmentare, nici modificare, nici deplasare. Ca naştere şi pieire viaţa nu se defineşte, ci doar aspectele ei externe, oarecum exterioare, marginale.

Orientarea intenţională

Poate că libertatea o simţim întâi în posibilitatea noastră de a ne orienta gândurile, simţămintele. Credem că în mod „normal“ trăim în prezent (în realitate nu e chiar aşa), dar stă în putinţa şi voinţa noastră să ne *orientăm* spre trecut, viitor, spre gândirea logică, spre imaginativ – toate ieşiri din prezent. Deşi este orientare interioară (conştientă), ea ne desprinde de lumea prezentului în care suntem ancoraţi, de lumea astfel devenită exterioară, ne dă orizontul posibilului nostru şi, implicit, conştiinţa libertăţii. Sunt *liber* să mă gândesc (să trăiesc în) la trecut ori viitor, să deliberez logic, să trăiesc într-o lume imaginată etc. Pot chiar să sălăşluiesc în oricare: bătrânii trăiesc cu amintiri (trecut), intelectualii trăiesc în lumea gândurilor (rupţi de „viaţă“, neadaptaţi la concret, spune şablonul), poeţii sunt „visători“ etc. Faptul că sunt oameni care trăiesc preponderent în trecut, ori viitor, ori în gânduri sau imaginaţie înseamnă înainte de toate că *putem* evada din prezent şi că o facem în mod curent, mai mult sau mai puţin. Mai mult: trăirea noastră în prezent devine problematică: pe de o parte, cât e numai prezent în trăirea noastră în prezent? Tot ce văd, aud etc. o fac numai în măsura în care ceea ce *identific* în lumea înconjurătoare rămâne cum a fost, adică pe bază de trecut: hârtia pe care scriu, masa, camera etc. Apoi, în fiece clipă, conştient ori inconştient, presupun viitorul, nu trăiesc clipa ca ultimă clipă şi nici nu trăiesc fără să gândesc, să imaginez. Pe de altă parte, ce înţeleg prin

„prezent“, „astăzi“, „oră“, „minut“, „secundă“? Orice aş gândi, e ştiut că „trece“.

Fireşte, când spun ieşire, evadare din prezent, este doar un fel de a spune, fiindcă totdeauna trăiesc *în* prezent: îmi amintesc (acum), fac planuri (acum), rezolv o problemă de algebră (acum), îmi închipui (acum) că sunt singur în deşert etc. Orice ni se întâmplă se petrece în prezent.

Mergând pe şablonul „formă–conţinut (materie)“, am spune că forma (prezentul) este aceeaşi, dar conţinutul se schimbă. Atunci trăirea în prezent ar fi trăirea în actualitate, adică în mediul imediat înconjurător, în fapte, în „realitate“. Aşadar, când evadăm, nu evadăm din prezent, ci din actualitate, din „realitate“ (în sensul reducţionist, despre care am scris altundeva).

Revenind la orientare, ea este de obicei intenţionată (dacă nu voluntar, măcar conştient), dar nu neapărat. Tipul imaginativ nu *vrea* neapărat să imagineze, ci „se trezeşte imaginând“, îi vine fără angajarea voinţei lui. La fel, ne poartă gândul spre trecut, facem planuri de viitor nu neapărat intenţionat, ci oarecum involuntar. Viaţa noastră e ţesută din evadări. Ceea ce ar însemna că sunt în natura omului, de unde, un pas mai departe, concluzia ar fi că putem evada *intenţionat* numai fiindcă aceste evadări sunt deja înscrise în natura omului. Oricum ne imaginăm omul primitiv sau cum rezultă el din antropologie, [el] avea imaginaţie (mituri), trăia în trecut (mituri) şi în viitor şi raţiona (îşi „organiza“ vânătoarea, adăpostul, fabrica unelte). Cât de departe putem merge în trecut, regăsim evadările; nu dezvoltate, nu intenţionate poate, dar sunt. Aşadar, ele ar fi „în natura omului“, ceea ce este mai degrabă o oprire decât un rezultat.

Niveluri ale viitorului

1. Viitorul doar ca œk-stasij, ca formă a existenţei, ca „încă nu“, adică viitorul pur, simplul

fapt că, într-un fel, *există* viitorul;

2. Viitorul ca necunoscut, ca ambivalent (bun ori rău), ca teamă şi speranţă, ceea ce nu înseamnă încă un conţinut, dar însemnă o determinare (*eine Bestimmung*);

3. Viitorul pro-iectat, planificat, prevăzut, predictibil, viitorul *acoperit* din prezent, extrapolat.

Autorii însemnaţi pentru problema timpului nu s-au aplecat îndeosebi asupra viitorului, ci, mai degrabă, asupra trecutului şi prezentului (Aristotel, Augustin, Husserl). La Heidegger, viitorul are un loc de seamă, dar ca œk-stasij înţeles ca proiect, adică sensul 3.

Întrebarea dintâi ar trebui să fie însă: ce este viitorul ca atare? Sau: cum e cu putinţă să gândeşti viitorul? (*Wie ist die Zukunft überhaupt möglich?*). Trecutul este oarecum de la sine înţeles, cum am mai scris undeva. Sunt mărturii, există memorie, putem să ne reamintim, există Istorie etc. Dar viitorul? Nici trecutul (care nu mai este), nici viitorul (care *încă nu este*) nu au existenţă, dar viitorul pare să aibă şi mai puţină existenţă (în înţelesul larg) decât trecutul, până într-atât încât ajungi să te întrebi cum e posibil aşa ceva ca „viitorul“?

Trecutul este prezent în tot ce rămâne, adică în toată „aşezarea“ care face ca lumea să fie o lume. El este oarecum încă prezent în retenţie (Husserl) şi în tot ce rămâne neschimbat în prezent faţă de trecut, precum şi în Istorie, ca ceea ce s-a schimbat în trecut faţă de prezent. Aşadar, pentru trecut am dovezi, realităţi.

Pentru viitor însă nu am nici o dovadă, nici o realitate. Nu există nici o realitate a viitorului, dar există o realitate a trecutului. Totuşi, înţelegem cu toţii cuvântul „viitor“ şi îi dăm un (neştiut) sens, ca în Augustin: dacă nimeni nu mă întreabă, ştiu ce e viitorul; dar, întrebat, devine paradoxal, cu totul enigmatic. Sunt două înţelesuri ale viitorului: 1.

Înţelesul de pătimire (p£qoj) a lui. „Viitor“ de la „a veni“. Viitorul *vine* spre prezent, ca în expresia „ce ne aduce“ viitorul sau „ce va să vină“. Viitorul ar fi, oarecum, în drum spre prezent.[504]

† Cum spune Comte „savoir, c'est prévoir et prévoir c'est pouvoir“[505], [unde] *pouvoir* = „putinţă, *putere*“. A prevedea este a traduce imprevizibilul în previzibil, a-l transforma în previzibil, şi, printr-asta, în *disponibil*. Ştiinţa pentru ştiinţă este o iluzie intelectualistă, precum arta pentru artă este estetizantă. „Savoir“ este o *priză* umană asupra naturii şi, ca atare, o închidere în uman şi nu o deschidere spre natură, spre lume. †

În timp

1. Inventarul a tot ce implică, în mod necesar şi esenţial, timpul-proces, etape şi eveniment instantaneu.

2. Deosebirea fundamentală între ceea ce există ca lucru în înţelesul larg (munţi, râuri, case etc.) şi ceea ce există în timp (viaţa, evenimentele, întâmplările, procesele etc.); precum şi deosebirea filozofică între peren şi efemer.

La prima vedere, pare simplu: tot ce e neînsufleţit nu implică esenţial şi necesar timpul, iar cele însufleţite îl implică. Astfel, munţii, piramidele etc. sunt esenţial atemporale, iar tot ce e viu e temporal. Bineînţeles că nu e aşa, fiindcă şi munţii au o origine şi o erodare etc., iar piramidele au fost clădite de oameni şi pătimesc prin vremuri. Un alt criteriu ar fi mişcarea şi staţionarea: tot ce se mişcă e în procesul de mişcare, după legile fizicii, deci cu factorul timp, care lipseşte la cele staţionare. Dar şi această deosebire, deşi ne apropie de miezul problemei, e relativă.

Caracterul fundamental al problemei reiese şi din istoria filozofiei occidentale: de la Parmenide–Heraclit opuşi prin permanenţă/mişcare (flux), la Platon, care a despărţit în lumi deosebite lumea

perenă de cea a gšnesij-ului şi la Aristotel (*Fizica*, G 6, 206 a 14–206 b 3).

Viitorul

Viitorul nu are un conţinut (de conştiinţă), nu poate avea o afectivitate a noastră, tocmai fiindcă „nu este încă“ (= viitor) înseamnă de fapt că *nu este*. De aceea, viitorul e mai temporal decât trecutul şi prezentul. El „există“ în noi fără nici un *realiter*.

Trecutul

Natura dublă a memoriei: spontană şi act voluntar.

Uneori (cum şi de ce?) vin în prezentul meu amintiri pe care nu le-am căutat: frânturi din trecut, imagini, mirosuri, situaţii, fără voia mea, ba uneori chiar „mă năpădesc amintirile“, mă las în voia lor, cum aş asculta o melodie.

Pe de altă parte, pot *oricând* să-mi reamintesc *orice* din trecut (cel puţin ca posibilitate teoretică). Este un act voluntar: vreau să-mi amintesc, bunăoară, ce am făcut ieri sau luna trecută sau acum 10 ani, şi reuşesc. De la început ştiu *ce* vreau să îmi reamintesc şi îl caut în memorie (aici reprezentată ca un depozit la îndemână). Dacă izbutesc ori nu într-adevăr să-mi reamintesc şi cât de clar şi amănunţit, nu schimbă datele problemei.

Amintirea involuntară nu pare să fie pricinuită de ceva din prezent, în genul asociaţiilor, al evocării etc. Ea vine cu de la sine putere.

Ce se ia spaţiului revine timpului şi invers.

Trecutul

Problema grea a trecutului este: dacă trecutul este, esenţial, retenţie şi structura de *als* a oricărui „ceva“, atunci care este retenţia şi *als*-ul „acum“-ului însuşi, adică a existenţei? Adică „acum“-ul fost, reţinut ca „fost acum“, ca „acum trecut“.

Ce i se întâmplă trecutului

1. *als*-ul, ceva-ul;
2. legendarizarea, trecutul auriu, „nimbul“ trecutului ca „vremurile bune“;
3. repetiţia ca ceremonial, protocol, până la trecutul ca sacru;
4. trecutul ca obârşie, principiu, ¢rc»;
5. repetiţia repetată: deprinderea, obiceiul, obişnuinţa (a doua natură); vezi şi Hume;
6. trecutul biografic – destin;
7. trecutul ca *tradiţie*;
8. repetiţia kierkegaardiană;
9. ciclicitatea/alternanţa ca reţinere a repetării fenomenelor trecute (zi/noapte, anotimpuri) şi ca *Weltanschauung* (astronomie–astrologie).

Cele două caracteristici cunoscute ale trecutului

1. Inamovibilitatea („nici Dumnezeu nu poate schimba trecutul“);
2. Ireversibilitatea (*time's arrow*, „săgeata timpului“).

† *Niveluri de aşa-zis timp*

1. Timpul aşa-zis „absolut“, care „curge“ de la sine, *fluxus temporis*.
2. Ceea ce se schimbă sau rămâne *în timp*, adică criteriul rămânerii ori schimbării (inclusiv *mişcarea*) conţinutului timpului, nivel fundamental pentru filozofia şi cultura occidentale.
3. Ceea ce se întâmplă fie într-o unitate de măsură a timpului, fie însăşi desfăşurarea unei întâmplări (o zi, o olimpiadă etc.; v. Aristotel, *Fizica*, G 6, 206 a, cred, la [pasajul] despre infinit).
4. Ceea ce se dezvoltă, desfăşoară, după o lege internă, naturală, în timp: metamorfoze în zoologie (fluturi etc.), etapele oricărei vietăţi în unitatea vieţii (copilărie–maturitate–bătrâneţe).
5. Ceea ce omul *creează* ca dezvoltare unitară în timp: muzica (o simfonie etc.). †

Timpul necesar

Pentru foarte multe este necesar un anumit timp (un interval de timp, o perioadă): pentru etapele vieţii, holometabola [*sic*], dar şi perioadele vieţii (copilărie, adolescenţă, maturitate, bătrâneţe) şi chiar în procese chimice (v. I. Prigogine) sau evoluţii planetare. În toate, nu se pot „arde etapele“, trebuie să-şi facă timpul lor, germinaţia, dezvoltarea, coacerea etc.

Este resimţit ca o servitute pe care vrem (am vrea) să o învingem, de unde încurcături, de exemplu asimilarea la o paradigmă. La fel cum vrem să învingem spaţiul.

Timpul necesar poate fi grăbit sau încetinit, dar, deocamdată, nu poate fi înlăturat.

Când cunoaştem etapele, şi fiindcă le cunoaştem, tindem să le depăşim, să le suprimăm, pentru că ni se par o pierdere de timp.

Se poate oare extinde, susţinând că orice proces nu numai că se petrece în timp (implică timpul), dar că are chiar o structură temporală?

Unele procese (mecanice, bunăoară) pot fi considerate, adică făcute să se desfăşoare mai iute sau mai simplu (perfecţionate).

Dar: de unde nevoia de mai iute, nevoia de a economisi, de a câştiga timp? De unde nevoia de mai iute?

Apoi: sunt procese (fapte, întâmplări) despre care nici nu ştim că au o structură temporală.

Iteraţia temporală

Parcursul: la o mişcare, fiecare nou spaţiu parcurs poate fi privit fie ca o iteraţie (încă un pas, un spaţiu parcurs), fie ca un adaos la întreg spaţiul parcurs sau ca o altă împărţire în două (deja-parcurs-ul şi încă-de-parcurs-ul) a parcursului total (în sensul celor două accepţiuni ale lui nàn în Aristotel, *Fizica*, D 10–12). Aceeaşi structură o regăsim în numărare (numere), în spaţiul mişcării şi în timpul unei vieţi. În viaţă, fiecare „acum“ poate fi privit ca:

1. acum-ul de acum = prezentul în sens propriu, existenţa;

2. acum-ul ca încă un acum, ca iarăşi un acum = iteraţia;

3. acum-ul ca cel ce, *adăugându-se* la trecutul meu de până atunci, îl măreşte şi îl însumează;

4. acum-ul care îmi scade clipele ce le mai am de trăit, îmi *scurtează* viaţa.

Or, cele trei noţiuni mişcare, număr şi timp sunt legate la Aristotel prin însăşi definiţia timpului ca *număr*(are) a *mişcării*. Şi să ţin seama că mişcarea şi timpul sunt la Aristotel *continuum*-uri.

Rămânere

„A trăi“ înseamnă „*a dura*“, „a rămâne în viaţă“ (conservare, supravieţuire biologică). De aici rămânerea (mšnein = „a rămâne“) ca un criteriu fundamental al existenţei şi cunoaşterii – neschimbarea, de la Ideile platoniciene până la Konrad Lorenz. Existentul ce rămâne e mai existent decât cel ce se schimbă, iar cunoaşterea e cunoaştere a ceea ce e constant (esenţă, legi etc.), a ceea ce rămâne identic cu sine.

† Eul (conştiinţa) şi acum-ul au structuri similare: ambele sunt atât identice în fiecare clipă, cât şi altele (în trecere).

Pol: eul (conştiinţa) este pol al simţămintelor, al gândurilor, al acţiunilor mele şi chiar al conştiinţei mele în reflexie.

Acum-ul este pol (ca punct de referinţă) al retenţiei, al trecutului, al protenţiei, al viitorului. †

Trecut

— Trecutul individual.

— Trecutul din punct de vedere social: *curriculum vitae*.

— Trecut lăuntric:

a) amintirile pure;

b) amintirile rodnice: erorile, succesele, traumele;

c) cum erau: refacerea mea din amintiri; ideea ce mi-o fac despre cum am fost în diverse etape;

d) trecutul influenţând prezentul şi viitorul: rutina şi plictisul ei; reînceperile; porţia de trecut în hotărârea schimbărilor; trecutul ca „ăsta sunt“ care atrage înscrierea în asta şi resemnare;

e) afectivitatea lucrând asupra trecutului propriu: obturarea anumitor amintiri; perioade predilecte din trecut, care ne marchează;

f) variaţia trecutului propriu în funcţie de vârstă: tinereţea ca fără trecut şi bătrâneţea ca viaţă în trecut.

Viitorul

Viitorul este necunoscut, zice-se. Ce e necunoscut? Conţinutul viitorului. Dar că există, e ştiut, este „cunoscut“. S-ar putea spune că „forma“ viitorului o cunoaştem, dacă această sintagmă ar avea sens, dar n-are. Deci nu ştim *ce* se va întâmpla în viitor, dar ştim că vine un viitor.

[Următoarele însemnări se află pe ultima filă a caietului „Chronos Note“:]

Timp: Homer, *Iliada* I, 70; Parmenide, fragmentele B 5 şi B 8, DK, vol. I; Platon, *Timaios*, 37 c–38 b; Aristotel, *Fizica*, G 6, 206 a.

Augustin, *Confesiuni*, XI, 14, 17: „Quid est enim tempus? Si nemo a me quaerat, scio. Si quaerenti explicare velim, nescio.“[506]

Aristotel, *Fizica*, D 11, 219 b 1–2: toàto g£r ™stin Ð crÒnoj, ¢riqmÕj kin»sewj kat¦ tÕ prÒteron kaˆ Ûsteron.[507] În Evul Mediu tradus cu: „tempus est numerus actus secundum prius et posterius“.

Newton, II 6 (v. şi *fluxus temporis* la II, 8): „Die absolute, wahre und mathematische Zeit fließt in sich und ihrer Natur gemäß ohne Beziehung auf irgend etwas Äußeres gleichmäßig; sie wird mit einem anderen Namen Dauer genannt. Die

relative, sichtbare und gewöhnliche Zeit ist ein gewisses, wahrnehmbares und äußeres Maß der Dauer mittels Bewegung, sei es nun genau oder ungleichmäßig, dessen man sich gewöhnlich anstelle der wahren Zeit bedient, so etwa der Tag, der Monat, das Jahr“[508] (citat de Böhme, p. 199).

Ibid., II, 8: „In tempore quoad ordinem successionis, in spatio quoad ordinem situs, locantur universa.“ Citat de Böhme, p. 201: „In der Zeit, was die Ordnung der Sukzession angeht, im Raum, was die Ordnung der Lage angeht, sind alle Dinge plaziert.“[509]

Note

375. „Cel mai scump lucru care poate fi cheltuit – timpul“ (*gr.*).

376. G.G. Leibnitii *Tentamina theodicaeae de bonitate Dei, libertate hominis et origine mali*, Frankfurt & Leipzig, Berger, 1739, vol. 3, p. 1139: „Una din regulile sistemului meu al armoniei generale constă în aceea că *prezentul este plin de viitor*, iar cel care vede totul în ceea ce este vede ce va fi“ (p. 281) (*lat.*).

377. „Fiindcă însă orice stare prezentă a unei substanţe simple este, în chip natural, o urmare a stării sale precedente, aşa încât prezentul ei cuprinde în sine viitorul“ (p. 60) (*fr.*).

378. „Socotesc de asemenea admis că tot ce e creat – aşadar şi monada creată – este supus schimbării, ba chiar că această schimbare este continuă în orice monadă“ (p. 57) (*fr.*).

379. relative una la alta (*gr.*).

380. „…iar *forma* lui [a fenomenului] ceea ce face ca diversul fenomenului, ordonat în anumite raporturi, să fie *intuit*“ (*CRP*, p. 65) (*germ.*).

381. „diversul“ (*germ.*).

382. „succesiunea de timp“ (p. 79) (*germ.*).

383. „…şi, tocmai fiindcă această intuiţie internă nu dă nici o figură“ (p. 76) (*germ.*).

384. „El [timpul] trebuie deci considerat real nu ca obiect, ci ca mod de reprezentare despre mine însumi ca obiect“ (p. 78) (*germ.*).

385. „Eu pot spune, ce-i drept: reprezentările mele sunt succesive; dar aceasta înseamnă numai că noi suntem conştienţi de ele ca fiind într-o succesiune de timp, adică sub forma simţului

intern. De aceea, timpul nu este ceva în sine, şi nici o determinare inerentă obiectiv lucrurilor“ (p. 79) (*germ.*).

386. „Timpul nu este altceva decât forma simţului intern, adică a intuirii noastre înşine şi a stării noastre interne“ (p. 76) (*germ.*).

387. „…căci, ca fiind cuprinsă într-o singură clipă, fiecare reprezentare nu poate fi niciodată altceva decât unitate absolută“ (p. 132) (*germ.*).

388. „Capacitatea de a întâmpina cu chibzuinţă ceea ce va veni, aşadar nu doar de a savura momentul actual al vieţii, ci de a-şi prezentiza timpul ce va veni (ba chiar deseori un timp foarte îndepărtat), este semnul cel mai distinctiv al omului: capacitatea de a se pregăti, cu ajutorul acestei trăsături, în vederea unor scopuri îndepărtate…“ (*Despre un presupus început al istoriei omeneşti*, 1786) (*germ.*).

389. I. Kant, *Antropologia din perspectivă pragmatică*, trad. de Rodica Croitoru, Ed. Antaios, 2001, p. 109: „A poseda această facultate interesează mai mult decât oricare alta: întrucât ea este condiţia oricărei practici posibile şi scopul căreia omul îi consacră întrebuinţarea forţelor sale“ (*germ.*).

390. „Existenţa este acel ceva prin care lucrul există [iese în afară], sau acel ceva prin care lucrul se constituie în afara cauzelor [sale] şi în afara nimicului“ (*lat.*).

391. „Esenţa se comportă, în lucrurile create, faţă de existenţă aşa cum se comportă potenţialitatea faţă de act; căci existenţa este actul esenţei. Prin urmare, fiinţarea este acel ceva, al cărui act este acela de a fi“ (*lat.*).

392. „Fiinţarea, ca nume, este predicatul cel mai comun“ (*lat.*).

393. „Ce-anume este omul şi faptul-de-a-fi-om sunt diferite“ (*gr.*).

394. „«A fi» nu constituie esenţa [acel ceva, care face ca un lucru să fie ceea ce este] nici unui lucru. «Fiind»-ul nu este un gen“ (*gr.*).

395. „Existenţa, dacă este considerată cu privire la ea însăşi în chip absolut (adică cu privire la conceptul ei propriu, chiar aşa cum este ea *sistentia* [stare] în natura lucrurilor), este mai perfectă decât esenţa, de vreme ce se află cu aceasta în aceeaşi relaţie în care se află actul secund faţă de actul prim“ (*lat.*).

396. „…existenţa este însă ceva individual“ (*lat.*).

397. „Prin urmare, dacă am înlătura fiinţelor generate faptul că «*vor fi*», ar înceta imediat să existe, ca unele care trebuie să îşi

dobândească neîncetat fiinţa“ (*gr.*).

398. „De aceea se şi grăbeşte spre ceea ce urmează să fie şi nu vrea să se oprească, înghiţindu-şi porţia de fiinţă pe măsură ce face un lucru după altul şi se mişcă în cerc...“ (*gr.*).

399. „…care nu rămâne deloc acelaşi…“ (*gr.*).

400. „se mişcă şi curge“ (*gr.*).

401. „esenţa – acel ceva prin care un lucru este ceea ce este“ (*lat.*).

402. „existenţa este ceva ce revine fiecăruia în parte“ (*lat.*).

403. Vezi nota 20.

404. „…ce este ceea-ce-este, adică ce este Fiinţa?“ (p. 226) (*gr.*).

405. „…de unde rezultă că Fiinţa ar fi ceea-ce-este *în sens prioritar*; nu ceva ce este /doar/, ci *ceva ce este în mod absolut*“ (p. 225) (*gr.*).

406. Isaac Newton, *Opera quae exstant omnia*, ed. de Samuel Horsley, Londra, 1779/85 (facsimil, Frommann, Stuttgart, 1964), vol. 2.

407. Karl Popper, *The Poverty of Historicism*, Ark Paperbacks, London and New York, 1986, p. 85: „un mod de a obţine cunoaşterea prin compararea rezultatelor obţinute cu rezultatele aşteptate“ (*engl.*).

408. „Este vorba de *Magdeburger Zenturien*, care au apărut la Basel între 1559 şi 1574: o istorie a Bisericii, însoţită de interpretări ale surselor şi de comentarii confesionale, protesante, editată de către un colectiv din Magdeburg, sub conducerea lui Matthias Flacius. Volumele acestei istorii sunt împărţite în 13 *Zenturiae* şi tratează, fiecare, despre un secol de la naşterea lui Christos“ (Wendorff, pp. 179–180) (*germ.*).

409. „Reprezentarea [pe care omul o avea] cu privire la ciclurile istorice este înlocuită cu acest principiu mecanic, consecvent liniar“ (*germ.*).

410. „anul laic, anul lumesc“ (*germ.*).

411. „Înclinaţia pe care Renaşterea o avea către «freamătul, susurul, curgerea, fuga şi lunecarea timpului», către «sinuos-melodic»: «în conştiinţa poeţilor Renaşterii, timpul este un fir neîntrerupt; el e, în orice clipă, ceva ce picură şi cântă fără încetare.» Limbajul Renaşterii înfăţişează, pe de-o parte, timpul ca o creştere şi o revenire periodică, pe de-altă parte, ea îl înfăţişează deseori ca picurarea neîncetată a unui lichid – fără formă, fără cezuri, fără perioade: simpla curgere“ (*germ.*).

412. „Dar, în chip covârşitor, limbile indogermanice înţeleg viitorul ca ceva ce ne stă în faţă. Dimpotrivă, limba ebraică exprimă întotdeauna evenimentele viitoare ca ceva ce vine după noi. (Cf. Thorleif Bomann, *Gândirea ebraică în comparaţie cu cea greacă* etc.“ (*germ.*).

413. Impunerea timpului măsurat cu ajutorul ceasului (*germ.*).

414. Anul lumesc (*germ.*).

415. Impunerea cronologiei cu ajutorul secolelor (*germ.*).

416. „Lustru, an, lună, săptămână, zi, oră, sfert, minut, clipă, ostentum, atom ca clipire a ochiului“ (*lat.*).

417. „simţul intern“ (*germ.*).

418. trândăvie, lenevie (*germ.*).

419. „Chiar dacă nu avansăm aşa cum ne-am dori, totuşi osteneala nu e pierdută, atâta timp cât ziua de azi nu pierde teren în faţa celei de ieri“ (*germ.*).

420. *Timpul şi banii* (*germ.*).

421. „Capitalul bănesc, averea mobilă sunt puse în chip natural în legătură cu timpul, înţeles acum ca o putere ce face parte din aceeaşi familie. Însuşi timpul reprezintă, privit astfel, *bani*. El este acea mare putere «liberală», ce se opune puterii mai conservatoare a spaţiului, a proprietăţii funciare.“ (Alfred von Martin, *Sociologia Renaşterii* etc.) (*germ.*).

422. „Nu există un simbol mai potrivit pentru mobilitatea absolută a lumii decât banul: …de îndată ce stă, el nu mai este de fapt ban, din punctul de vedere al valorii sale specifice. Banul nu este altceva decât purtătorul unei mişcări“ (*germ.*). Sursă neidentificată.

423. „Banul este, precum timpul măsurat cu ceasul, o cantitate divizată în mod uniform şi ale cărei părţi individuale au o valoare neutrală: tocmai prin acest caracter «mecanic» ele permit orice manipulare a duratei şi a mulţimii“ (*germ.*).

424. „«Viteza» se adaugă categoriilor de valorizare a timpului“ (*germ.*).

425. G.W. Leibniz, *Ausgewählte philosophische Schriften*, ed. de Herman Schmalenbach, vol. 2, Meiner, Leipzig, 1915, p. 50: „Ele trec din percepţie în percepţie“ (*lat.*).

426. „mutaţii interne spontane“ (*lat.*).

427. „De aceea, nu există alte diviziuni decât acelea pe care le face spiritul, iar partea este secundară în raport cu întregul.

Dimpotrivă, în cele ce sunt reale, unităţile sunt primare în raport cu mulţimea, şi nu există mulţimi decât prin unităţi“ (*lat.*).

428. „Nu există un punct care să nu aibă o parte şi nici a cărui parte să nu fie luată în consideraţie; dar a cărui întindere să nu fie, sau ale cărui părţi sunt ne-distanţate, a cărui mărime nu poate fi luată în consideraţie...“ (*lat.*).

429. „Ce-i drept, spaţiul nu este altceva decât ordinea existării a ceea ce este simultan posibil, aşa cum timpul este ordinea existării a ceea ce este posibil în mod succesiv“ (*lat.*).

430. „De aceea, conceptul întinderii este relativ, sau întinderea este întinderea a ceva, aşa cum spunem că mulţimea sau durata sunt mulţimea a ceva, durata a ceva“ (*lat.*).

431. „A trece dincolo de asta şi a întreba de ce în cazul substanţelor simple poate fi vorba de percepţie şi tendinţă, înseamnă – ca să zic aşa – a căuta ceva supra-lumesc şi a-l pune pe Dumnezeu să ne justifice de ce a vrut să fie astfel de lucruri care să fie concepute de noi... “ (*lat.*).

432. „Propuneri pentru o asociaţie filogermană“ în: Leibniz, *Die Werke von Leibniz*, ed. de Onno Klopp, vol. VI, Hannover, 1872, p. 214 (*germ.*).

433. „au fost interzise în 1642 şi 1660, datorită presiunilor exercitate de puritani, dar practicarea lor a fost iarăşi permisă de către regele Carol II“ (*germ.*).

434. călătorii imaginare (*fr.*, *germ.*).

435. sau/sau (*germ.*).

436. „Coloane, serii de lucruri sau idei care se exclud reciproc“ (*gr.*).

437. „spaţiu de joc alternativ“ (*germ.*).

438. modul de a gândi în epoci (*germ.*).

439. spirit al timpului (*germ.*).

440. transpunere a spiritului unui popor (*germ.*).

441. William Cave, *Scriptorum Ecclesiasticorum Historia Literaria a Christo nato usque ad saeculum XIV*, 2 vols., Londra, 1688/98.

442. ani care încheie un secol şi fac trecerea către următorul (*germ.*).

443. „Bunul simţ [raţiunea] este lucrul cel mai drept împărţit din lume“ (Descartes, *Discurs despre metodă*) (*fr.*).

444. *Dicţionar politehnic*, ed. de C. Neumann, E. Nicolau, A. Pîrvu, R. Ţiţeica, Ed. Tehnică, Bucureşti, 1967.

445. manieră obişnuită, naturală de a fi şi de a gândi (*germ*.).

446. la nivel conceptual (*germ*.).

447. *Încercare de a introduce conceptul mărimilor negative în ştiinţa lumii* (1763), în: *I. Kants Werke*, ed. de E. Cassirer, Cassirer, Berlin, vol. 2: *Vorkritische Schriften*, ed. de A. Buchenau, 1912, p. 229: „De pildă, mă gândesc acum la tigru. Apoi, acest gând se pierde şi îmi vine în minte şacalul. Ce-i drept, în cazul schimbării reprezentărilor, nu se poate percepe vreo tendinţă specifică a sufletului care să fie răspunzătoare pentru înlăturarea uneia din reprezentările gândite. Totuşi, ce forfotă ciudată este ascunsă în adâncimile spiritului nostru, dar pe care nu o remarcăm atunci când se desfăşoară — şi asta deoarece sunt foarte multe acţiuni, însă fiecare nu este reprezentată decât foarte neclar“ (*germ*.).

448. „Şi astfel trebuie să tragem concluzia că jocul reprezentărilor, precum în genere al tuturor activităţilor sufletului nostru – în măsura în care succesiunile lor, după ce ele erau reale, se termină la rândul lor – presupune nişte activităţi opuse (dintre care una este negativul celeilalte) – datorită acelor anumite cauze pe care le-am pomenit deja – deşi experienţa internă nu este în stare să ne dea întotdeauna socoteală de acest lucru“ (*germ*.).

449. „Timpul este fără îndoială lucrul cel mai minunat din existenţa indiană. […] El este lucrul cel mai mângâietor la care mă pot gândi în clipa celei mai mari nenorociri“ (*germ*.).

450. „că el nu cunoaşte un zeu mai puternic“ (*germ*.).

451. Werner Jaeger, *Paideia: die Formung des griechischen Menschen*, De Gruyter, Berlin, vol. I, 1934

452. „Trebuie să distingem peste tot între: conştiinţă (flux), apariţie (obiect imanent), obiect transcendent (atunci când un conţinut primar nu este obiect imanent)“ (*germ*.).

453. „Aceste unităţi, care se constituie în fluxul absolut, sunt în timpul imanent, care este *unul*, iar în el există un «simultan» şi o durată la fel de lungă (sau, eventual, aceeaşi durată, pentru cele două obiecte imanente şi care durează simultan) şi apoi o anumită posibilitate de a fi determinat din punctul de vedere al lui «înainte» şi «după»“ (*germ*.).

454. „apariţie a casei, apariţie a împrejurimii“ (*germ*.).

455. „«acte» ale enunţării, dorinţei, voinţei etc.“ (*germ*.).

456. „modificările reproductive (fanteziile, amintirile), ce ţin de acestea“ (*germ*.).

457. „Conţinuturi ale conştiinţei originare, ce constituie obiectele temporale şi care, la rândul ei, nu este, în acest sens, conţinut, obiect din timpul fenomenologic“ (*germ*.).

458. „eu pot“ (*germ*.).

459. Pascal, *Pensées*, text stabilit de L. Brunschvicg, Garnier-Flammarion, Paris, 1976, punctul 369, 651, p. 153: „memoria este necesară pentru toate operaţiile raţiunii“ (*fr*.).

460. Martin Heidegger, *Aristoteles*, *Metaphysik* Q *1–3. Von Wesen und Wirklichkeit der Kraft*, Vittorio Klostermann, Frankfurt/Main, 1981.

461. „iar fiecare dintre ele trebuie să fie concepută ca *una*, pentru a putea servi numărării“ (*fr*.).

462. „fiinţa absolută… pentru că este eternă şi cea mai prezentă, de aceea cuprinde toate duratele şi este prezentă în ele“ (*lat*.).

463. „sensibilitatea“ (*germ*.).

464. „căci însuşi timpul pare a fi un fel de cerc“ (*gr*.).

465. „în afară de măsură nu mai este nimic altceva care să apară în cazul celui ce este măsurat“ (*gr*.).

466. „de aceea şi timpul pare a fi mişcarea sferei“ (*gr*.).

467. „măsura este întotdeauna de acelaşi gen cu cel ce este măsurat“ (*gr*.).

468. „în mod primordial a cantităţii şi apoi a calităţii“ (*gr*.).

469. „această intuiţie internă nu dă nici o figură“ (*CRP*, p. 76) (*germ*.).

470. „totul curge“ (*gr*.).

471. al celor ce sunt (*gr*.).

472. a face, a fi activ; a suferi, a fi pasiv (*gr*.).

473. „dintr-unul [se naşte] altul“ (*gr*.).

474. „Fiinţarea ca fiinţare“ (*gr*.).

475. „astfel încât să fie o unitate alcătuită din toate“ (*gr*.).

476. „Atâta timp cât creierul stă liniştit, tot atâta timp omul gândeşte“ (*gr*.).

477. A. Dragomir, *Cinci plecări din prezent. Exerciţii fenomenologice*, ed. îngrijită de G. Liiceanu, Humanitas, Bucureşti, 2005, p. 353.

478. „prin aceea că intervine iarăşi şi iarăşi ceva nou“ (*gr*.).

479. „o mişcare a fiinţei“ (*gr*.).

480. V. nota 86.

481. dinspre fiinţă (*germ*.).

482. Martin Heidegger, *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, Vittorio Klostermann, Frankfurt/Main, 1976, p. 237: faptul-de-a-fi-înaintea-lui-însuşi-ca-fapt-de-a-fi-deja-în-preajma-lumii-sale (*germ*.). Cf. şi *Fiinţă şi timp*, pp. 260, 419, 432

483. intelectul (*gr*.).

484. „Spunem despre cel ce nu poate să fie altfel că este necesar ca el să fie astfel“ (*gr*.).

485. *Spaţiu-timp* (*germ*.).

486. Kants *Gesammelte Schriften*, Reimer/De Gruyter, Berlin, 1926, Bd. 17: *Metaphysik*, nr. 4046: „Ţinând seama de simultaneitatea sa potenţială, timpul este infinit. De aceea noi ne reprezentăm spaţiul ca fiind *actualiter* infinit“ (*germ*.).

487. V. nota 108.

488. „Ceea ce dorim să stabilim este faptul că nu putem vorbi de o realitate care durează fără să introducem în joc conştiinţa“ (*fr*.).

489. V. nota 112.

490. „Cu alte cuvinte, în fiecare acum este prezent spaţiul, înţeles ca o multitudine pură, nelimitată. În acum-ul atare, şi prin aceasta în timpul însuşi, nu există nici o limită sau îngrădire, prin care ar putea fi limitat cât anume din spaţiu poate fi prezent într-un acum, ci în fiecare acum spaţiul poate fi reprezentat în întregul său“ (*germ*.).

491. „posibilitatea experienţei obiectelor“ (*germ*.).

492. trece cu vederea (*germ*.).

493. *Reflexionen Kants zur kritischen Philosophie*, ed. de Benno Erdmann, Fues's Verlag, Leipzig, 1884, vol. 2.

494. Martin Heidegger, *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*, Vittorio Klostermann, Frankfurt/Main, 1977.

495. faptul de a fi o multitudine, diversitatea (*germ*.).

496. „Astfel, el ştie că este şi că trăieşte şi ştie în ce fel este şi trăieşte cu inteligenţă“ (*lat*.).

497. „Pentru că acest lucru nu poate fi văzut nici cu ochii trupului“ (*lat*.).

498. „Am cunoscut faptul că exist; cercetez ce anume sunt eu, cel pe care l-am cunoscut ca atare. [...] Dar ce sunt, prin urmare? Un lucru ce cugetă“ (*lat*.) (*Meditaţii despre filozofia primă*, p. 270).

499. trei familii (*germ*.).

500. reprezentare a ce-ităţii (*germ*.).

501. „a doua analogie a experienţei“ (*germ*.).

502. gândite într-o a doua instanţă (*germ*.).

503. „…ceva poate fi numit temporal… pentru că îşi are începutul în timp“ (*lat*.).

504. Punctul 2 nu a mai fost scris.

505. „a şti înseamnă a prevedea, iar a prevedea înseamnă a putea“ (*fr*.).

506. „Aşadar, ce este timpul? Dacă nimeni nu încearcă să afle asta de la mine, ştiu; dacă însă eu aş vrea să explic noţiunea cuiva care mă întreabă, nu ştiu“ (*lat*.).

507. „Căci aceasta este timpul: numărul mişcării din punctul de vedere al lui «înainte» şi «după»“ (*gr*.).

508. „Timpul absolut, adevărat şi matematic curge – în sine şi conform naturii sale fără raportare la vreun lucru exterior – în mod uniform; el mai este numit şi «durată». Timpul relativ, vizibil şi obişnuit este o anumită măsură perceptibilă şi exterioară a duratei prin intermediul mişcării – fie că ea, măsura, este exactă sau neuniformă, şi de care obişnuim să ne servim în locul timpului adevărat: de pildă ziua, luna, anul“ (*germ*.).

509. „Toate lucrurile sunt plasate în timp – din punctul de vedere al succesiunii, în spaţiu – din punctul de vedere al ordinii situării“ (*lat., germ.*).

FILE VOLANTE

Kronos I (1948–1959)

[FILA 1. Text scris pe o filă de agendă, pe care este tipărită data „11–17 octombrie 1943“]

Aşadar:

1) *Mişcarea* este esenţială lucrurilor lumii şi lumii înseşi.

2) Ea este „în-*timp*-lare“, şi anume în modul de: dezvăluitoare a timpului.

3) Ca „întâmplare“ este ceva ce cere o „explicaţie“, adică e ceva ce aduce ceva nou, ce *face* ceva.

[FILA 2]

Sein ist Jetzt: Alles „Vergangene“ ist „als“ was es ist. Das „als“ ist eine Antwort. Nicht Antwort auf eine Frage, sondern die Antwort, die eine Frage überhaupt möglich macht. Nur im Bereich des „Als“ ist so etwas wie eine Frage möglich.

Diese Antwort wirft uns aber in ein anderes Sein, das So-sein, das transzendent ist. So wird auch die Frage eine „verantwortliche“ Frage, eine Frage nach dem Sein im Ganzen. *Die „In-Frage-Stellung“ des Seins ist die Zeit*.[510]

[FILA 3, recto, numerotată „19“]

LÒgoj *şi temporalitate esenţial legate:*

Timpul e legat de *lume*. Lumea este „*în* ceea ce se întâmplă ceea ce este (Sein)“. Lumea *este* ca *totalitatea* asta. Timpul *dezvăluie* lumea în Weltlichkeit-ul[511] ei. Iar logosul însuşi este *nevoia de a înţelege totul*, nevoia de a se afla în lume. Logosul complet e lumea, e legat de ea.

Aşadar şi logosul şi timpul sunt legate de lume. Logosul *este* lumea toată, în *esenţa* ei (aşa-l

concepem noi). Timpul *dezvăluindu-i* lumea, locul logosului este acolo, *în timp*. „În timp“ este însă *întâmplarea*. *Q.e.d.*

[*Verso*, numerotată „20“]

Întrebarea este: de unde vine caracterul de „con-*stare*“, de *static* al existentului? Adică în ce măsură „Sein“ este „a dura ca acelaşi“.

Acestea sunt caracterele Sein-ului, normal-conceput:

1) e acelaşi în timp; şi

2) stă.

De fapt, „*este*“ înseamnă în capul nostru „*stă*“ oarecum (prin ideea de „*rămâne el însuşi*“).

Principiul identităţii (sich selbst gleich bleiben[512]) nu fundamentează gândirea despre orice existent, ci *din* cum vedem noi existentul *derivăm* principiul că: *rămâne* identic cu sine însuşi. În acest *rămâne* erscheint[513] însă ceva mai adânc şi care e chiar acel *stă*, un *anumit* „stă“, e drept.

De unde scoatem acest „*stă*“ al Sein-ului?

Chronos II (1978; 1979–)

[FILA 1]

Întrebări

1. Care este raportul dintre trecut = *So-sein* şi prezent = *Sein*? Există un *de ce*. *Sein*-ul trece în *So-sein*, de ce prezentul trece în trecut?

2. Care este raportul dintre *So-sein* şi cum sunt lucrurile? Adică pot să ştiu că ceva este fără să ştiu *cum* este? Deci *So-sein* poate e impropriu.

3. Cum se face că unele lucruri sunt şi altele nu mai sunt, că unele pier, încetează de a mai „exista“ (?)?

4. *So-sein*-ul ca subsistare vine fiindcă orice „ceva“ *durează* (mai mult sau mai puţin), deci din clipa anterioară *persistă* în următoarea [clipă], deci subzistă, deci am două imagini ale lui? Sau invers? Durează numai fiindcă este *überhaupt*[514] *So-sein*?

5. Ce este schimbarea?

[FILA 2]

„A rămâne“:

a) A rămâne aşa cum este, ca contrastat cu a se schimba. Este un „rămâne la fel“, când prezentul e altul (nou), adică *deşi* timpul se schimbă, e *nou*, totuşi acel ceva rămâne la fel, adică *vechi*. Ceea ce „rămâne“ e un „vechi nou“, adică rămâne = vechi în nou. Asta întemeiază *séjour*-ul. Dar acest înţeles se referă la cele *exterioare* şi rămânerea lor tocmai *presupune* rămânerea pur şi simplu, ori interioară, ori etc.

b) Trecutul nu se detaşează *faţă de* prezent, ci *în* prezent. Prezentul este locul în care trecutul devine trecut, adică locul trecutului este în prezent, dar în prezentul invadat de trecut.

[FILA 3, recto]

23 martie 1979

Cum se trece de la acum = *Sein* la fost = *quidditas*? Cum trece prezentul în trecut? Teoretic se poate imagina că s-ar fi putut să nu avem trecut. Orice prezent ar dispărea odată cu clipa prezentă. (Şi nici viitor n-ar putea fi.)

30 martie 1979

Ce înseamnă: (totul) *rămâne*? Unele rămân, mai mult sau mai puţin, apoi nu mai sunt.

Dar – în alt fel – totul rămâne în trecut. Trecutul ca întreg păstrează *tot*.

Noi *trăim* lumea *şi* ca *esse* (trecut în prezent) *şi* ca *Sein* (acum se întâmplă).

Rămânerea e *desfăşurare*.

Rămânerea e *suprapunere* (*re*-stare).

[*Verso*]

Dar trecutul e stratificat, e istoric: asta a fost înaintea lui asta – ambele în trecut.

Substratul ontic al temporalităţii: Noi suntem în temporalitate, dar *în realitate* ea ascunde un Acum

= *Sein* şi un Trecut = *Esse* şi un Viitor = ?

[FILA 4]

Imuabilul trecutului ca obârşie a identităţii. Rămânerea ca simplu *numai aşa*, faţă de identitatea ca relaţie.

Identitatea ca relaţie este o relaţie între ceva *gesetzt*[515] (trecutul, rămânerea) şi întoarcerea asupra acestei *Setzung*[516].

Trecutul *devine* trecut, asta e legătura dintre prezent şi trecut. Astfel mişcarea în general şi muzica (melodia) în particular *devin* trecute, adică trecutul şi prezentul se leagă, astfel încât prezentul trece în trecut şi trecutul se prelungeşte în prezent. Exemplu: mişcarea unui mobil şi dâra lăsată.

[FILA 5]

Heidegger, *Sein und Zeit*, despre *Selbst*[517] şi *jemeines* (*Jemeinigkeit*)[518]:

§9, p. 42 (*Jemeinigkeit*); §25, p. 114 *sq.*; §43 c), p. 211 (cf. şi §41, p. 193); §64, p. 316 *sq.* (*Sorge und Selbstheit*[519]).

Chronos. Laboratorium (1979–1990)

[FILA 1]

Drumul este imaginea timpului (uman).

[FILA 2]

Fosta existenţă (*das Gewesene*, *das Gewesende*, nemurirea?) are două componente de bază:

— că a existat;

— identificarea, prin care înţeleg nu sensul curent, ci constituirea unui ceva prin funcţionarea lui „aşa“, înăuntrul unei identităţi cu el însuşi.

[FILA 3, recto]

Preliminarii

1) Timpul o problemă „ascunsă“.

2) „Problema“ timpului este o problemă de timp (sec. XX).

Problema timpului – inversare. Întrebarea despre timp nu este „ce *este* timpul?“, ci „ce timp este existenţa?“

Temporalitatea existenţei, deci prioritatea timpului faţă de existenţă. Fiindcă timpul nu *este* ceva (ci existenţa este ceva ce-şi are obârşia în timp), nu se poate răspunde la „ce este timpul?“, fiind o întrebare pusă de-a-ndoaselea.

[*Verso*]

Întrebarea *quid est tempus?*[520] presupune ori că ştim ce e existenţa şi ne întrebăm cum se aplică la timp, ori că nu ştiu prea bine, dar ştiu că are o relaţie cu timpul. Ambele sunt iluzii.

Progresul implică:

— un traseu unic şi unidirecţional, în care fiece punct e superior celui anterior şi inferior celui posterior. De unde istoricismul;

— o privire spre viitor şi o neantizare a trecutului, care e doar un depăşit; o utopică fază finală, de obicei neclar formulată.

[FILA 4]

1. Cripticul timpului.
2. Timp–spaţiu (T = reprezentare spaţiu, măsură).
3. Timpul ca Istorie (Timp = ce se întâmplă).
4. Timp psihic şi biologic
5. Timp şi atemporalitate

[FILA 5]

Raportul dintre întâmplare şi dată. Întâmplarea – timp plin. Data – timp formal, numeric.

[FILA 6]

Principiile logicii

J.G. Fichte, *Fichtes Werke*, F. Meiner Verlag, Leipzig, I. Band, 1911: *Grundlage der gesamten*

Wissenschaftslehre (1794), p. 285 şi urm.

G.W.F. Hegel, *Sämtliche Werke*, ed. de H. Glockner, Frommanns Verlag, Stuttgart, 1936, 4. Band: *Wissenschaft der Logik*, 2. Buch, 2. Kap., pp. 508–551, iar pentru *der Satz des Grundes*[521], *ibid.*, 2. Kap., pp. 551–597. [Vezi de asemenea] 8. Band, *System der Philosophie*, 1. Teil, *Die Logik*, §§ 112–123, pp. 261–289; v. şi 6. Band, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, pp. 69–76.

[FILA 7]

Frica de timp:

1) Atemporalitatea universală: Dumnezeu.

2) Atemporalitatea restrânsă: logica, legile naturii, inconştientul.

Este frica de timp frică de viitor?

[FILA 8, recto]

1) Timpul este unidimensional (liniar), spaţiul – tridimensional.

2) Spaţiul este omogen, timpul – trigen: trecut–prezent–viitor. Sau sunt acestea dimensiunile timpului? Nu.

3) Spaţiul este indiferent conţinutului său (în orice loc poate fi aproape orice), pe când timpul, nu: în trecut, conţinutul (întâmplările) nu poate fi schimbat.

4) Între măsurările celor trei dimensiuni ale spaţiului există omogenitatea, fiindcă le pot calcula cu aceeaşi măsură (suprafaţa unui pătrat este lungimea ori lăţimea, respectiv pătratul – în unităţi metrice – laturii), pe când la timp, fie că nu este nici o unitate de măsură între trecut, prezent şi viitor, fie că este doar *una*, şi nu am nimic de calculat.

5) Timpul cuprinde spaţiul (sau ¢kolouqe‹[522]), dar spaţiul nu cuprinde timpul (de explicitat).

[*Verso*]

6) Leibniz deja spunea că: „Denn genau genommen hat die Bewegung, so wenig wie die Zeit, jemals ein eigentliches *Dasein*, da sie keine koexistierende Teile besitzt, folglich niemals als ein Ganzes existiert“[523] (v. şi Leibniz, *Scrisoarea a cincea către Clarke*, punctul 49).

Coexistenţa = *Dasein*!

7) Vezi *Scrisoarea a cincea a lui Leibniz către Clarke*, punctul 74, care începe cu: „De l’étendue à la durée *non valet consequentia*.“[524]

[FILA 9]

Nota 272 a lui Cassirer în Leibniz, *Philosophische Schriften*, Buchenau I, p. 330: „Betrachten wir eine Mehrheit *diskreter* Elemente, so können wir sie aus der Summierung eines Einzelelements, das zuvor und anfänglich gegeben war, entstanden denken. Bei den kontinuierlichen Inbegriffen indeß geht der Gedanke des Ganzen voraus und das „Element“ ergibt sich erst aus einer Grenze, die die Abstraktion innerhalb des gegebenen Gesamtsystems setzt – wobei die Stelle, an der dieser Einschnitt erfolgt, die Art z.B. in der wir durch den „Schnitt“ einer Linie einzelne Punkte heraussondern wollen, beliebig und auf unendlich vieldeutige Art gewählt werden kann.“[525]

[FILA 10, recto]

„Istoria este o luptă de clasă. […] Lupta de clasă este o luptă politică“ (Lenin, *Marx*)

„Economisirea timpului, ca şi repartiţia planificată a timpului de muncă în diversele ramuri ale producţiei, este prima lege economică la baza producţiei colective. Aceasta e chiar mai mult decât o lege“ (Arhiva Marx–Engels).

[*Verso*]
— nevoi
— interuman

— muncă

Marfa trece în muncă, în atitudinea omului: „Ca valori, toate mărfurile sunt doar măsuri determinate ale unui timp de muncă solidificat“[526].

[FILA 11]

Husserl, *Zeitbewußtsein*, p. 458: „Das gehört zum Wesen der Wahrnehmung, daß sie nicht nur ein punktuelles Jetzt im Blick hat und nicht nur ein Eben-gewesen aus ihrem Blick entläßt und in der eigentümlichen Weise des «eben gewesen» doch «noch bewußt» hat, sondern daß sie von Jetzt zu Jetzt übergeht und ihm vorblickend entgegengeht. Das wache Bewußtsein, das wache Leben ist ein Entgegenleben, ein Leben vom Jetzt dem neuen Jetzt entgegen. Dabei ist nicht bloß und nicht in erster Linie an Aufmerksamkeit gedacht, vielmehr möchte es mir scheinen, daß unabhängig von der Aufmerksamkeit (im engeren und weiteren Sinn) eine originäre Intention von Jetzt zu Jetzt geht, sich verbindend mit den bald unbestimmten, bald mehr oder minder bestimmten Erfahrungsintentionen, die aus der Vergangenheit stammen. Diese zeichnen ja wohl die Linien der Verbindung vor. *Der Blick des Jetzt auf das neue Jetzt, dieser Übergang, ist aber etwas Originäres* [subl. lui Dragomir], das künftigen Erfahrungsintentionen erst den Weg ebnet. Ich sagte, das gehöre zum Wesen der Wahrnehmung; ich sage besser, es gehört zum Wesen der Impression. Es gilt schon von jedem «primären Inhalt», von jeder Empfindung.“[527]

pp. 458-9: „Das Empfinden sehen wir an als das ursprüngliche Zeitbewußtsein. [...] Empfindung ist gegenwärtigendes Zeitbewußtsein.“[528]

[FILA 12]

Legătura între preajmă şi depărtare este „drumul“.

[FILA 13]

1. Dialectica osoasă
2. Longevitatea fiinţelor?
3. Niveluri de profunzime

Prezentul: vorba; contemporaneitatea; dragostea.

[FILA 14]

1. când „datez“ o întâmplare, în ce măsură şi cum o gândesc ca un fost „acum“? Adică: datarea se face pe acum-uri scurse. Dar cum rămâne „acum“-ul ca trecut tot un „acum“, ca să poată constitui datarea?
2. Este într-adevăr nàn doar o graniţă între trecut şi viitor ca continuum, teoria lui Aristotel?

[FILA 15]

Ce face ca un eveniment să fie un eveniment? Adică prin ce anume o întâmplare devine eveniment, nu care e motivul (pot fi nenumărate). Altfel spus: *wie ist ein Ereignis überhaupt möglich?*[529]

— întâi trebuie să fie un fundal de non-eveniment, de pe care evenimentul să se detaşeze. (În prezent este invers: orice întâmplare devine eveniment, fiindcă zilnic trebuie să avem evenimente, ca să trăiască presa, televiziunile etc.) Evenimentul trebuie să fie deci ne-obişnuit. Mai mult, trebuie să fie cumva deinÒj. Crima, sublimul, teofaniile sunt clasice evenimente. Dar cu asta ne-am apropiat doar negativ de eveniment.

— evenimentul rupe curgerea timpului. Nu rupe monotonia şi rutina (asta face dis-tracţia), ci timpul ca scurgere, care, el, face posibile monotonia şi rutina. Evenimentul este prezentul ca prezent, adică dimensiunea lui e prezentul, dar prezentul restituit prezenţei sale, prezentul aÙt-entic.

[FILA 16]

Spaţiul

1. *Centrul*, de unde se extinde universul (Mecca, Ierusalim etc.), vezi Mircea Eliade.

2. *Bipolaritatea*: est–vest (cultul soarelui), stânga–dreapta, nord–sud şi asociaţiile lor: stânga = vest, nord; dreapta = est, sud, cu extinderile cosmice şi religioase (sustoic…a[530]).

3. *Cardinalitatea*: patru puncte cardinale – cucerirea Pământului (Columb, Vasco da Gama, Cook etc.), busola.

4. Spaţiul absolut newtonian şi coordonatele carteziene (spaţiul omogen şi neutru).

5. Spaţiul Minkowski–Einstein.

[FILA 17]

Viaţa fiecăruia prinde rădăcini într-o anumită perioadă a vieţii, de obicei tinereţea sau maturitatea, poate fi şi copilăria, dar niciodată bătrâneţea. Acel centru al vieţii este aureolat de „atunci“, de nostalgie şi de simţământul că „atunci trăiam cu adevărat“. Dar poate orice trecut e aureolat.

[FILA 18]

— punctul 2 şi succesiunea, fiindcă înainte–după înseamnă succesiune. Este succesiune fără sinteză (conştiinţă)?

— ce e trecerea? Vezi pp. 190 şi 172–176.

— cu mâine zilele-ţi adaugi

Fundamental e ¥llo kaˆ ¥llo, adică discontinuitatea pe de o parte şi continuitatea (conştiinţa) pe de alta. Dar continuitatea este pe de o parte a conştiinţei (tot eu), pe de alta a lui acum care rămâne.

[FILA 19]

— conştiinţa ca:

1. raportare la mine (sine);

2. reprezentare; în ce raport e cu: a) trecutul, b) Ûsteron.

— *succesiunea este oricum o ordine, pentru mine* şi *orice diversitate în spaţiu e o ordine pentru mine*.

—conştiinţa poate nu e decât întâlnirea lui acum cu trecutul (sinteza lor).

—ce este „sinele“?

[FILA 20, recto]

Pentru Aristotel lumea era împărţită în matematizabilă (lumea aştrilor) şi nematematizabilă (lumea sublunară). Matematica avea un *obiect* al ei. Pentru ştiinţa modernă nu există această deosebire, iar natura, în ansamblul ei, trebuie pregătită, modificată pentru a corespunde situaţiei ideale, matematice şi numai astfel întrebată. Acesta este experimentul. Experimentul este matematizarea naturii, adică transformarea ei în ceva „inteligibil“, corespunzător minţii noastre.

[*Verso*]
Huber–Mauss M. – structuralism etnografic
B. Malinowski = sociologie, etnografie
Van der Werden = statistică

— Ireversibilitate
— timp obiectiv
— *Jetzt* ca subiectiv

[FILA 21, recto]

Cele patru străinătăţi

1. Viaţa merge înainte.

2. Suntem *predaţi* „dinafară“-lui: întorşi, *îndreptaţi* spre afară (simţurile etc.)

3. Trecutul nostru ne *definitivează*, trece dintr-un prezent de „alegere“ (libertate) aleatoriu, în ceva definitiv *aşa*, care devine ceea ce suntem *cu adevărat*, dar care ne este străin, fiindcă ori nu ne recunoaştem în el, ori ştim despre noi mult mai mult decât atâta şi în orice caz nu putem să-l modificăm, a devenit *străin de noi*.

4. Viitorul = necunoscutul, străinul.

[*Verso*]

— viaţă interioară şi exterioară. Îndreptaţi spre în afară (simţuri etc.); faţă şi dos.

— a gândi *ceva*, ca altceva decât „mine“ (un străin interior structural).

— exteriorul dinăuntru: eu *sunt* în exterior în mod normal (ca *Bewußtseinsinhalt*[531]).

— œkstasij şi *In-der-Welt-sein* ca transcendental. Oricum, această *Welt* este altceva decât mine şi fiind în mine este un străin în mine – temporal: în fiecare clipă un „altceva“; 1. fiecare clipă este alta; 2. în fiecare clipă se întâmplă ceva.

— receptivitate la Kant şi œkstasij la Heidegger (↔ *Spontaneität*) – dar în ambele este un străin.

— altceva decât eu ca „străin“: animalul, alt om: „străinul“ ca straniu şi ca întâlnire.

— Leibniz: monada ca oglindă, reflecţie.

— orientare, predare, expus, pregătit a face ceva.

[FILA 22, recto]

1. Străin

2. *Mitgehen (gezwungen mitzugehen)*[532]

3. Suntem iarăşi şi iarăşi *expuşi*, în sensul riscului

4. Suntem expuşi în sens de deveniţi. Cu fiecare clipă de mers *devenim* ceea ce suntem, independent de noi. Nu că n-am fi aşa-zicând liberi să ne-o facem cum hotărâm, ci că acest caracter de viaţă ce se face prin mersul ei implacabil, ne e fundamental străin, independent nu numai de voinţa mea, ci şi de sinea mea.

5. Comparaţia cu maşina.

— Străinătatea vieţii se vădeşte în întrebarea fundamentală socratică: cum trebuie trăită viaţa? Deosebirea dintre această întrebare şi: cum trebuie să joc o partidă de şah?, sau: cum funcţionează maşina asta?

Asemănarea e că toate întrebările, pare-se, au un sens ce sălăşluieşte în: regulile jocului de şah, respectiv mecanismul şi funcţionalitatea maşinii. Toate mişcările lor au un rost şi un scop: să câştigi partida, aplicând regulile şahului; să produci cu maşina, manevrând-o cum trebuie. Dar viaţa? Ea se deosebeşte de celelalte două cazuri (ambele *creaţii* omeneşti) prin neputinţa de a şti rostul ei, „sensul“ ei, ba chiar prin neputinţa de a şti dacă are ori nu un sens, şi totodată prin nevoia, prin convingerea, prin evidenţa că e cazul să-i dăm un sens şi mulţi, mulţi îi dau, că sensuri avem destule, atât de multe şi deosebite, încât rămâne nerăspunsă întrebarea: ce rost are viaţa? *în ea* se zbate o nevoie teoretică şi una practică. Trebuie să ştiu cum să-mi trăiesc viaţa – asta e o problemă practică. Deci trebuie să ştiu care e rostul vieţii – asta e teorie.

— Viaţa e o maşină care nu ştiu cum funcţionează.

— Problema libertăţii vine *după*, ea este pusă tocmai de străinătatea vieţii în noi. Dacă am fi una cu viaţa noastră, nu s-ar pune problema. „Alegerea“ vieţii e dovadă a străinătăţii ei faţă de mine, a caracterului de ›teron.

[FILA 23]

Suflet – curgător: Platon, *Legile* 895 c *sq.*, 966 e 1–3; *Phaidon* 75 b (Ñršgetai), 76 d, 102 c–d; *Republica* 438 b *sq.*

1. maşina se mişcă în spaţiu, viaţa în timp.

2. maşina poate şi sta, eu nu.

3. esenţa mea este mişcare în timp, *recte* temporalitate, nu ca temporar, ci ca mişcător doar în şi cu timpul. Dar ce e timpul?

4. dar „eu sunt temporalitate“ e contradictoriu, înseamnă că sunt în fiece clipă altul (altfel) şi că doar sinteza clipelor trecute face să fiu – o conştiinţă că sunt.

5. dar atunci conştiinţa aceasta unificatoare, care mă face să fiu, e diferită de esenţa mea de temporalitate, adică:

6. temporalitatea e esenţa viului şi totodată străinul din mine.

[FILA 24]

Platon, *Banchetul* 208 a *sq.* (de la 207 a începe).

Sibiu (1981)

[FILA 1]

Timpul se măsoară prin mişcare equabilă [*sic*] în spaţiu.

Dar de ce se măsoară timpul? Adică „măsurarea“ ca atare este spaţială sau temporală sau ce? Dar timpul nu poate fi măsurat, ci numai ce se întâmplă aşa-zicând „în“ timp, adică mişcarea, deci nu timpul, ci întâmplarea. La fel în spaţiu, nu spaţiul se măsoară, ci ce este în spaţiu, iar timpul indirect, prin ce se întâmplă în spaţiu. Ispita e să crezi că este un timp absolut (Newton) sau unul transcendental (Kant).

Dacă timpul se măsoară prin mişcare spaţială şi spaţiul prin de câte ori (succesiune) se cuprinde unitatea în distanţă, ne învârtim în cerc.

Fundamental, permanenţa (*perseverantia existentiae rerum*[533]) este ceva temporal, iar orice temporal este fundamental non-permanent.

Nu schimbarea dă timpul, ci timpul face sesizabilă (posibilă) schimbarea, timpul fiind fundamental vieţii (de nu viaţa însăşi). Dar timpul ca viaţă ar fi relativizarea totală, căci: a cui viaţă? Kant spune că poţi gândi că nu e nimic pe lume, şi totuşi rămân spaţiul şi timpul (*Critica raţiunii pure*, B 38). Rămân unde şi cum? în minte? E tot viaţă. De aceea Heidegger spune că omul e temporalitate şi „timpul“ e derivat dintr-asta. Şi astfel *herabgesetzt*[534]. A spune că *das Wesen des Daseins ist Zeitlichkeit*[535] e cel mult a localiza, dar

nu a spune ce este *das „Wesen“ der Zeitlichkeit*[536]. Şi astfel timpul redevine o problemă sub forma de *Zeitlichkeit*.

Revin: Timpul se măsoară pentru a prevedea, pe baza lui „ştiu“, la rându-i pe baza lui „se repetă“. „Ştiu“ înseamnă că ştiu „cum este“ (lumea), ceea ce înseamnă ori rămâne (*permanens* – ştiinţă nu este decât despre ce persistă – Platon şi Aristotel) ori se repetă. Pentru ştiinţa modernă, „ştiu“ poate însemna (şi chiar înseamnă) „ştiu cum se schimbă totul“, „cum evoluează“ (de unde hotărâtoare datarea), ceea ce e Hegel, de la Descartes citire văzută şi de la *fluxus temporis*-ul lui Newton.

Chronos. Note (1988–)

[FILA 1]

Moartea e un străin ce ne curmă, viitorul e unul ce ne însoţeşte clipă de clipă, este în noi, suntem acest străin, care e “necunoscutul“.

[FILA 2]

Am: 1. trecerea pură – trecerea existenţei. 2. trecerea de la o clipă la alta, care implică memoria remanentă. 3. [cuvânt indescifrabil] trecerii – iterativul trecerii, implicând memoria totală. Iterativul ceasului (al măsurării timpului).

— trecerea nu e fără conştiinţă, iar conştiinţa fără trecere e conştiinţă a spaţiului, conştiinţa e deci a spaţiului în simultan şi a timpului în succesiune (Leibniz şi Kant). Dar ele nu pot fi total deosebite cum sunt la Leibniz şi Kant, ci trebuie să aibă o rădăcină comună. Care? Kant spune că nu se poate şti.

— trecere şi petrecere (ce s-a petrecut).

— clipa ca „simultană cu“ (vezi Bergson).

[FILA 3, recto]

Gleichförmigkeit (*uniformitas*): o mişcare ce nu e supusă accelerărilor şi decelărilor [încetinirilor?];

inerţia. *Gleichmäßigkeit* (*aequabilitas*): „...wenn einander entsprechende Abschnitte dieser Bewegung von gleicher Dauer sind“[537] (Böhme, p. 200).

Newton: pentru spaţiu/timp, deosebirea absolut/relativ = *verum et apparens* sau *mathematicum et vulgarum*.

a) *verum et apparens*: „Die wahre Bewegung ist diejenige, die einem Körper absolut, an ihm selbst, ohne Rücksicht auf andere zukommt. Dagegen ist diejenige, die ihm nur in Beziehung auf andere Körper, also relativ, zukommt, nur Bewegung dem bloßen Anschein nach“[538] (Böhme, pp. 197–198).

b) *mathematicum et vulgarum*: tradiţional, opoziţiei adevăr/părelnic îi corespunde fizic/doar matematic. Sistemul ptolemeic sau copernican etc. erau concepute doar ca ipoteze matematice, menite doar să salveze aparenţele şi să fie cât mai simple. O *adevărată* descriere a raţiunii trebuia înainte de Newton să dea „die physischen Gründe der Planetenbewegung“[539] (Böhme, p. 198). Dar nici Newton nu stă pe poziţia modernă, potrivit căreia cunoaşterea matematică a naturii este, în ea însăşi, adevărata cunoaştere a naturii. Newton menţine deosebirea tradiţională dintre cunoaşterea matematică şi fizică şi accentuează repetat că nu cercetează cauzele proprii ale fenomenelor naturale. (De exemplu „«die Ursache der Gravitation»“[540], *ibid.*), deşi ar vrea să le cunoască. „Die mathematische Analyse lehrt das wahre Phänomen von dem bloßen Anschein zu unterscheiden, dem man als Ungebildeter gewöhnlich unterliegt (*vulgo*). Dieser Unterschied besteht darin, daß man sich in der Beurteilung der Phänomene gewöhnlich nicht der wahren Größen, als da sind Zeit, Raum, Platz, Bewegung bedient, sondern nur ihrer wahrnehmbaren Maßen (*mensurae sensibiles*)“[541] (Böhme, p. 198).

[*Verso*]

Aşadar, ceea ce-l interesa pe Newton era măsura (*mensura*), măsurarea. Deci: 1. interesul se mută pe măsurarea timpului şi a spaţiului; timpul şi spaţiul sunt domenii în care există fenomenele fizice: „«In tempore quoad ordinem succesionis, in spatio quoad ordinem situs, locantur universa»“[542] (Böhme, p. 201). *Gleichmäßigkeit* a timpului se poate măsura, după Newton, totdeauna *relativ* exact doar. Newton spune (II, 8): „«Es ist möglich, daß es keine gleichmäßige Bewegung gibt, durch die die Zeit genau gemessen werden könnte»“[543] (Böhme, p. 200). „Man kann immer nur eine relative Gleichmäßigkeit durch Vergleich mehrerer Bewegungen feststellen, denn die eigentliche Möglichkeit der Prüfung schließt die Zeit durch ihre Natur selbst aus: daß man nämlich die Perioden einer Bewegung aneinander mißt. Die eine Periode ist stets vergangen, wenn eine andere anhebt, ihre Gleichheit bleibt deshalb stets ein Postulat“[544] (*ibid*.). De aici până la timpul kantian ca formă *apriori* nu e decât un pas; 2. interesul poartă asupra fenomenelor *fizice*; 3. măsurarea lor se face *matematic*; 4. matematicul ca măsurări „adevărate“, „matematice“ (caracterizate prin mărimi de timp, spaţiu, loc, mişcare) se opune măsurărilor sensibile (*mensurae sensibiles*, *vulgares*); 5. pentru aceste măsurări matematice, [Newton] avea nevoie de un timp şi spaţiu „absolute“ (deci de *Gleichmäßigkeit*, *aequabilitas*) în timp; 6. Căutării „naturii“ fenomenelor faţă de aparenţă ca opoziţie tradiţională, îi ia locul opoziţia matematic (şi *ipso facto* natural, fizic) – vulgar, sensibil.

[FILA 4]

Ceasul

1. Ce-mi spune ceasul?

a) cât e „acum“, de pildă 12,40;

b) cât a durat ceva, de pildă două ore;

c) succesiunea clipelor.

2. Ce nu-mi spune ceasul?

a) ce înţeleg prin „acum“?

b) nu-mi spune nimic despre trecut şi viitor;

c) nu-mi spune nimic despre cronologie. Una este şirul evenimentelor şi alta *cât* au durat ele.

Ceasul doar măsoară? Dar *ce* măsoară? Nu timpul, desigur, ci *cât* timp.

[FILA 5]

— În trecut şi viitor, timpul nu *curge*.

— Între proiecţia tinereţii (cu posibil) şi bilanţul bătrâneţii e prăpastia realizării.

[FILA 6]

Trecutul (memoria) totodată domeniul imuabilului şi cel al libertăţii.

Trecutul pe de o parte nu poate fi schimbat, iar pe de altă parte face cu putinţă libertatea de a ne „juca“ cu datele lui – adică imaginaţia. Prima duce la ştiinţă, a doua la artă. Imaginaţia foloseşte datele trecutului dar tocmai combinându-le altfel (metafore, idealizări, schimbări de tot felul, combinări „imaginare“, fantasme etc.), toate într-un fel creatoare, dar cu un „material“ dat.

1. Trecutul, *ca pur temporal*, implică imuabilul (trecutul nu poate fi schimbat);

2. Trecutul ca amintire este totdeauna un *conţinut*. Îmi amintesc de *ceva* din trecut.

3. Trecutul ca amintire cuprinde şi schimbarea, adică îmi amintesc şi cum au decurs lucrurile, unde deosebim:

a) cronologia = *reperarea* a ceea ce a fost, adică ordinea în care, în trecut, s-au petrecut;

c) schimbarea *în conţinut*, adică mişcarea, mărirea–scăderea, apariţia–dispariţia etc.

[FILA 7]

Două acum-uri nu pot fi deodată (principial). Dacă sunt aceleaşi, am avea permanenţă. Dacă nu sunt aceleaşi (ipoteza în curs), din punct de vedere

al lui Ôn, cel anterior *nu este*, deşi a fost. Nu mai este = œfqartai. Dar nici asta nu se poate.

Acum nu este parte. Căci partea măsoară şi întregul trebuie să se compună din părţi; timpul nu pare să fie compus din acum-uri.

Acum-ul este ceea ce pare să despartă trecutul şi viitorul (ori rămâne unul şi acelaşi ori altul şi altul, nu e uşor de văzut).

Acum-ul nefiind, dar anterior fiind, necesarmente a fost distrus o dată, iar acum-urile nefiind simultan unele cu (relativ la) celelalte, necesarmente totdeauna se distruge anteriorul.

[FILA 8]

Omogenizarea spaţială aduce o accentuare a conştiinţei timpului? Unirea Germaniei şi Italiei în sec. XIX concomitentă cu creşterea *Zeitbewußtsein*-ului[545] (v. Wendorff, p. 342). Dar care-i legătura? Oare se poate înţelege invers: marea diversitate spaţială împiedică *Zeitbewußtsein*?

Clipă, acum, prezent.

Îndoiala.

Cele două măsurări: timpul continuu (clepsidra, cadranul solar etc.); timpul repetitiv, ciclic, oarecum discontinuu.

Mobilul, ca mişcător, *befindet sich je an einer Stelle*[546] (p. 338)

Entrückung = depărtare, scoatere din...

Husserl, *Ideen*: §§ 28, 35, 36, 37, 67, 70, 77, 78, 82, 84, 91, 92, 99, 115, 121, 146; v. şi pp. 279, 280, 282, 283

[FILA 9, recto]

Viaţa e *ordonată* spre viitor.

Predicţia este o proiectare a viitorului. Dar nu este oare chiar viitorul o proiecţie? Nu asupra ceva, ci pur şi simplu o proiecţie, mai precis: proiecţia. Dar „pro-“ din „proiecţie“ im-plică deja viitorul.

Şi apoi, de ce să judec după „trecut“? Poate „temeiul“ este însuşi trecutul, deci nu-l pot trece pe seama viitorului, care, tocmai, este altceva. Or, asta spun şi eu: că viitorul e *altceva*, cu totul altceva şi decât trecutul şi decât prezentul.

Dar viitorul *există*, adică oricine înţelege ceva când spune oriunde cuvântul – şi ce altceva poate fi decât pro-iect (*pro-iectus*)?

Ceea ce am putea spune că ştim despre viitor este:

1. Că e o *pro-iectio*;
2. Că este ceea ce nu e *încă*;
3. Ceea ce nu e încă are caracterul de necunoscut;
4. Că ne ocrotim fiindcă e necunoscutul.

Dar ceea ce nu ştiu nu este doar *conţinutul* viitorului, dar ştiu că este un viitor care va să vină? Dar ce-ar putea fi viitorul fără „conţinutul“ său?

Mă-nvârt în cerc: orice pro-iectare implică un viitor. Dar dacă încerc să scot din pro-iectare conţinutul (care, fiind conţinutul viitorului, îl presupune), nu rămân cu nimic, fiindcă viitorul, nefiind încă, trebuie să-l găsesc numai în mine (nu în vestigii, ca bunăoară pentru trecut), dar în mine nu poate fi viitorul, tocmai fiindcă nu este încă.

[*Verso*]

Poate „aruncarea“ (*iactum*) să fie? Totuşi, o aruncare înainte *în timp*.

Trecutul ne e dat, viitorul nu. Dar într-un fel ne e dat. Ceea ce ne este totodată dat şi nedat este posibilul.

Felurile de „aruncare“ (proiectare) şi de „posibil“: dar oare nu cumva în toate astea consider „eul“ ca ceva staţionar, şi de aceea viitorul devine problemă, eul fiind de fapt un mers (o trecere) necontenit şi numai ce uneşte clipele (apercepţia fundamentală) este eul?

Şi ce legătură au toate astea cu ¥llo kaˆ ¥llo platonic şi aristotelic? (Bunăoară: formăm şiruri

infinite fiindcă noi înşine suntem un şir? De pildă, putem să numărăm fiindcă noi înşine suntem „şi încă, şi încă“?)

Continuitatea eului şi discontinuitatea reprezentării (care e doar conţinut?). Şi totodată punct-ualitatea (momentanitatea), punctul de referinţă (care, înainte de a fi sinteză aperceptivă este momentanitate ontică) şi… şi ce?

[FILA 10]

Referitor la afirmaţia ştiinţifică: timpul începe şi se termină cu fizica (John Archibald Wheeler).

Ce înseamnă aici „începe“ şi „se termină“? Să luăm pe „începe“. Socot că pot fi următoarele soluţii: „începe“ (ca să nu filozofăm) înseamnă aici „schimbare“, şi atunci:

1. Schimbarea (de la nimic la ceva) a fost prin creaţie a lui Dumnezeu, ceea ce nu e „ştiinţific“.

2. Schimbarea s-a produs din nimicul pur. Pentru asta trebuie să fi existat, în momentul *Big Bang*, anumite condiţii, care fie au fost puse înainte, fie s-au zămislit din nimic. Dar *ex nihilo nihil fit*[547], pe de o parte, iar pe de altă parte, condiţiile, oricât de brusc apărute, au fost înaintea Big Bang-ului, deci într-un timp anterior.

3. Ştim că timpul fizic are un început şi un sfârşit, dar cum începe (timpul şi fenomenele), nu ştim. E mulţumitor?

Vezi Wheeler: „Alle Anzeichen deuten heute darauf hin, dass es vor dem Urknall kein vorher gab“[548] şi „Die Zeit ist Sklave der Physik und sie endet mit der Physik“[549] şi despre Wheeler: „Nach J. Wheeler hat die physikalische Zeit einen Anfang und ein Ende“[550] şi: „Der Zeitbegriff in der Physik bleibt stets mit dem Geschehen verknüpft“[551].

[FILA 11, recto]

Eroare, greşeală, minciună, păcat.

Einstein gândeşte timpul ca şi Aristotel – pe relaţia înainte–după. Simultaneitatea e numai un

caz particular al acestei relaţii.

Permanenţe: solidele, apoi legile ştiinţifice în natură. Dar:

1. Solidele ca reper;

2. Solidele există sensibil, legile sunt „raţionale“.

Geodezia se naşte în sec. XVII şi tot atunci măsura precisă a arcelor de meridiane şi, de aici, a *unităţii de lungime*.

Rând pe rând, s-au desprins din filozofie probleme, constituindu-se în discipline mai mult sau mai puţin ştiinţifice. Analog, s-au desprins din om facultăţi, constituindu-se în domenii separate: raţiunea (ştiinţă), imaginaţia (artă), amintirea-memoria (istoria) etc. Dar asta nu ar trebui să însemne că omul, ca întreg, nu mai este, şi nici că filozofia ca întreg nu mai este.

Din păcate azi asta înseamnă. Între cele două desprinderi nu la analogie avem a ne opri, ci la integrare. Ştiinţele se desprind din filozofie înăuntrul activităţii *raţionale* a omului, care, la rându-i, s-a desprins din facultăţile (straturile) omeneşti, ca întreg, aşa cum şi alte facultăţi, s-au desprins, ajungându-se la *homo faber*, la etică, politică, artă etc. Deci desprinderea ştiinţelor din filozofie este o desprindere de gradul doi. Caracteristic desprinderii este că prin ea se constituie disciplinele (adică *objektiver Geist*[552]) şi în final întregul, printr-asta, se mută din individual în social.

[*Verso*]

Obârşia *teoretică* se află deja la Platon şi Aristotel, în împărţirea sufletului în facultăţi, concepute analog organelor organismului omenesc (sub influenţa lui Hipocrate?), adică cu *funcţii de sine stătătoare*. (Obârşia *empirică* se găseşte deja la Homer.) Caracterul de sine-stătător (organ) al facultăţilor sufletului a făcut cu putinţă evoluţia spre de sine-stătătorul „produselor“ facultăţilor,

adică a produselor raţiunii (ştiinţele), imaginaţia (artele), acţiunii (etica şi politica, precum şi tehnica). Astfel desprinse, produsele au format apoi discipline (ştiinţe, etică, tehnică). Ceea ce ridică două probleme:

1. Ce s-a pierdut prin dezintegrarea facultăţilor? (Soluţia sufletului ca „măsură“ a facultăţilor – modern spus, coordonare centrală nervoasă, cibernetică glandulară şi nervoasă – a lui Platon se pierde deja la Aristotel, la care apare superioritatea raţiunii ca facultate desprinsă, în cadrul structurării ierarhice a sufletului, adică static, nu dinamic-ontologic, ca la Platon);

2. Cum de ştiinţele evoluează spre un întreg, adică spre reîntregirea înăuntrul facultăţii raţionale? Poate fiindcă raţiunea, spre deosebire de celelalte facultăţi, este, prin esenţa ei, socială (adică „egal împărţită“ după Descartes), adică prin ea se poate ajunge la acord, la non-contradicţie, la non-conflict. Afecţiunile, imaginaţia rămân în individualul deosebitor faţă de ceilalţi, adică poartă în germen conflictul interindividual, şi chiar individual, pe când raţiunea poartă în germen evoluţia spre acordul ce se cheamă „adevăr“ (prin „logic“). Raţiunea este, prin sine, non-entropică.

Concepţia static-structurală aristotelică (sufletul ca domeniu separat de cercetare, psihologie, în care dialectica dinamic-ontologică platonică a fost înlocuită de „alegere“, proa…resij) este izvorul *instituţionalizării* culturii – prin ea însăşi conservatoare – pe calea: facultate (de sine stătătoare) → disciplină → instituire, *recte* Lyceum (şcoală), institute azi etc.

Metoda uneşte diferitele ştiinţe; ceea ce înseamnă că metoda devine o *relaţie* (legătură) între ştiinţe.

[FILA 12]

Acum-ul logic, care e conceptul de „acum“ (corelat cu acum-ul veşnic nou, ca la Aristotel şi

Hegel) şi „acum“-ul ™xa…fnhj, insesizabilul pur temporal, între „de la“ şi „spre“ = existenţa. De recitit *Parmenide*-le lui Platon, pasajul despre ™xa…fnhj.

Cum e cu „orice existent tinde să-şi continue existenţa“? (Cel puţin în mişcare.)

Note

510. Existenţa este acum: tot „ceea ce a trecut“ este „ca“ ceea ce este. „Ca“-ul este un răspuns. Dar nu răspuns la o întrebare, ci răspunsul care face în genere cu putinţă o întrebare. Ceva de felul întrebării nu este posibil decât în domeniul lui „ca“. Acest răspuns ne proiectează însă într-o altă existenţă, în a-fi-aşa, care este transcendent. Astfel, şi întrebarea devine o întrebare „răspunzătoare“, o întrebare privitoare la existenţa în întregul ei. *„Punerea-existenţei-în-întrebare“ [punerea întrebării cu privire la existenţă] este timpul*.

511. mundaneitate.

512. a rămâne echivalent cu sine.

513. apare.

514. în genere (*germ*.).

515. pus, aşezat (*germ*.).

516. poziţionări (*germ*.).

517. sine (*germ*.).

518. „De-fiecare-dată-al-meu“ („fapt-de-a-fi-de-fiecare-dată-al-meu“). (*germ*.).

519. „Grijă şi sineitate“ (*germ*.).

520. ce este timpul? (*lat*.).

521. „principiul raţiunii suficiente“ (*germ*.).

522. îl urmează (*gr*.).

523. „Căci, în sens strict, mişcarea nu are niciodată, la fel ca şi timpul, o *existenţă* de sine stătătoare, deoarece ea nu posedă părţi care să coexiste, prin urmare nu există niciodată ca un întreg“ (*germ*.). Sursă neidentificată.

524. „De la extensiune la durată, *non valet consequentia*“ (p. 185) (*fr*.).

525. G.W. Leibniz, *Philosophische Werke*, ed. de A. Buchenau, Leipzig, Meiner, vol. 1: *Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie*, trad. de A. Buchenau, note de Ernst Cassirer, 1924, p. 330: „Dacă privim o multitudine de elemente *discrete*, le putem

gândi ca provenind din însumarea unui singur element, care a fost dat mai înainte în chip originar. În schimb, în cazul conceptelor continue, gândul întregului precede totul iar «elementul» se obţine doar pornind de la o limită, pe care o presupune abstracţia din cadrul sistemului integral dat. În acest caz, punctul unde are loc această cezură – de pildă felul în care noi, prin «tăierea» unei linii, vrem să obţinem puncte izolate – poate fi ales la întâmplare şi într-o infinitate de moduri“ (*germ*.).

526. Sursă neidentificată.

527. „De esenţa percepţiei ţine faptul că ea nu are în vedere doar un acum punctual şi nu-şi mută privirea doar de pe un «tocmai-fost» – de care să fie totuşi «conştientă» în maniera ciudată a unui «tocmai-fost» —, ci faptul că ea, percepţia, trece de la un acum la altul şi îi vine în întâmpinare privind înainte. Conştiinţa trează, viaţa trează este un mod de a trăi prin întâmpinare, adică o viaţă ce porneşte dintr-un acum şi vine în întâmpinarea unui nou acum. Când spun acestea nu mă gândesc în primă instanţă la atenţie, dimpotrivă, mi se pare că o intenţiune originară trece – independent de atenţia în înţelesul ei restrâns sau larg – de la un acum la altul, intrând în legătură cu intenţiunile experienţei ce provin din trecut şi care sunt câteodată nedeterminate, altădată mai mult sau mai puţin determinate. Acestea sunt cele care schiţează în avans direcţiile de legătură. *Privirea pe care un acum o aruncă altui acum, această trecere însăşi, este însă ceva originar* [subl. lui Dragomir], care, ea abia, deschide drumul unor intenţiuni viitoare ale experienţei. Am spus mai sus că acest fapt ţine de esenţa percepţiei; acum aş spune, mai potrivit, că el ţine de esenţa impresiei: e valabil în cazul oricărui «conţinut primar», al oricărei senzaţii“ (*germ*.).

528. „Noi considerăm senzaţia ca o conştiinţă originară a timpului. […] Senzaţia este o conştiinţă a timpului care prezentizează“ (*germ*.).

529. *cum este posibil în genere un eveniment?* (*germ*.).

530. „Coloane, serii de lucruri sau idei care se exclud reciproc“ (*gr*.).

531. conţinut al conştiinţei (*germ*.).

532. A însoţi (a fi silit să însoţeşti) (*germ*.).

533. faptul că lucrurile persevează în existenţa lor (*lat*.).

534. coborât în rang (*germ*.).

535. esenţa *Dasein*-ului este temporalitatea (*germ*.).

536. „Esenţa“ temporalităţii (*germ*.).

537. „…atunci când părţi relative unele la altele ale acestei mişcări au aceeaşi durată“ (*germ*.).

538. „Adevărata mişcare este aceea care îi revine unui corp în mod absolut, fără raportare la alte corpuri. Dimpotrivă, acea mişcare care nu îi revine unui corp decât prin raportare la alte corpuri, aşadar în mod relativ, nu este mişcare decât în mod aparent“ (*germ*.).

539. „fundamentele fizice ale mişcării planetelor“ (*germ*.).

540. „cauza gravitaţiei“ (*germ*.).

541. „Analiza matematică ne învaţă cum să deosebim adevăratul fenomen de simpla aparenţă, căreia – ca oameni simpli şi needucaţi – îi cădem pradă în chip obişnuit (*vulgo*). Această diferenţă constă în aceea că – atunci când sunt judecate fenomenele – nu facem uz în mod obişnuit de adevăratele mărimi, cum ar fi timpul, spaţiul, locul, mişcarea, ci doar de măsurile lor sensibile (*mensurae sensibiles*)“ (*germ.*).

542. „Toate lucrurile sunt plasate în timp – din punctul de vedere al succesiunii, în spaţiu – din punctul de vedere al ordinii situării“ (*lat.*).

543. „Este posibil să nu existe mişcare *aequabilis*, prin care ar putea fi măsurat în chip precis timpul“ (*germ.*).

544. „Atunci când comparăm mai multe mişcări, nu este cu putinţă să stabilim decât o *aequabilitas* relativă, căci adevărata posibilitate a examinării exclude timpul prin chiar natura sa: şi anume prin aceea că perioadele unei mişcări sunt măsurate prin raportarea lor unele la altele. O anumită perioadă este întotdeauna trecută atunci când alta începe, şi de aceea egalitatea lor rămâne întotdeauna un postulat“ (*germ.*).

545. conştiinţei timpului (*germ.*).

546. se găseşte de fiecare dată într-un loc anumit (*germ.*).

547. din nimic nu se face nimic (*lat.*).

548. „Toate indiciile ne conduc astăzi la ideea că înainte de *Big Bang* n-a existat timp“ (*germ.*). Sursa acestui citat şi a următoarelor nu a putut fi identificată.

549. „Timpul este sclavul fizicii şi el se termină odată cu fizica“ (*germ.*).

550. „Potrivit lui J. Wheeler, timpul fizical are un început şi un sfârşit“ (*germ.*).

551. „Conceptul de timp din fizică este întotdeauna pus în legătură cu devenirea“ (*germ.*).

552. spirit obiectiv (*germ.*)

GLOSAR

(A) Termeni şi expresii în greaca veche

a„t…a, cauză
¥llo kaˆ ¥llo, altul şi altul
¤ma, simultan, împreună cu
¢riqmÒj, număr
¢riqmÕj kin»sewj, numărul mişcării
¢rc», început, principiu
aÜxhsij, mişcare în înţelesul de creştere, augmentare
aÙtÒj, acelaşi
gšnesij, naştere
gšnoj, gen, familie
g…gnesqai, a se naşte, a deveni; tÕ g…gnesqai, a deveni, devenirea
gignÒmenon, ceea ce devine; tÕ gignÒmenon, devenirea
deinÒj, straniu, ciudat, înspăimântător
dÒxa, opinie
dÚnamij, potenţă, posibilitate
eŒdoj, formă, aspect, idee
e„kèn, copie
eŒnai, a fi; tÕ eŒnai, fiinţa
œkstasij, pro-iectare, ieşire din…
›n, unu
™nšrgeia, fapt-de-a-fi-în-acţiune, act
™nerge…v, în act
™xa…fnhj, deodată, care apare dintr-o dată
›teron, altul
„dša, idee, formă
k…nhsij, mişcare
kÒsmoj, univers
lÒgoj, discurs
metabol», mişcare, trecere din ceva în altceva
mštron kin»sewj, măsura mişcării

m¾ Ôn, ceea ce nu este; tÕ m¾ Ôn, nefiinţa
morf», formă
noàj, intelect, minte, spirit
nàn, acum
Ôn, ceea ce este; tÕ Ôn, ceea ce este, fiinţa; t¦ Ônta, fiinţările, întregul fiinţării
oÙranÒj, cer, univers
oÙs…a, fiinţă
par£deigma, model
pÒlij, cetate
prÒj ti, relativ la..., privitor la...
prÒteron–Ûsteron, anterior–posterior
prÒteron kaˆ Ûsteron, anterior şi posterior
stoice‹on, element
sunecšj, continuum
t£xij, ordine
tšloj, ţel, scop
ti, ceva
t…, ce?
t… ™stin, ce este?
tÕ q£teron, celălalt-ul
tÒpoj, loc, loc propriu, spaţiu
Øpoke…menon, literal „ceea ce stă dedesubt“; tradus îndeobşte prin „substanţă“
fainÒmenon, fenomen, ceea ce se arată de la sine
for£ (kat¦ tÒpon), mişcare (în spaţiu)
fÚsij, tradus îndeobşte prin „natură“
crÒnoj, timp
cèra, spaţiu, receptacol
yuc», suflet

(B) Termeni şi expresii în limba latină

anima, suflet
ens, fiinţare
quidditas, ce-ul unui lucru, ce-itate
vis, forţă, putere

(C) Termeni şi expresii în limba germană

Anschauung, intuiţie
Anwesen, prezenţă; *anwesend*, prezent
als, ca
Bewußtsein, conştiinţă
Bewußtseinsmodifikation, modificare a conştiinţei
Entwurf, proiect
Erscheinung, fenomen
Hier, aici
In-der-Welt-sein, fapt-de-a-fi-în-lume
Jetzt, acum
Mannigfaltige (das), diversul
Nicht-Sein, *Nichtsein*, non-existenţă
Nichts, nimic
Retention, retenţie
Seiendes, fiinţare, ceea ce este
Sein, existenţă
Sein-zum-Tode, fapt-de-a-fi-întru-moarte
So-Sein, a fi într-un anume fel, fapt-de-a-fi-aşa
Spontaneität, spontaneitate
überhaupt, în genere
Vorhandenes, fiinţare simplu-prezentă
Vorstellung, reprezentare
Washeit, ce-itate
Was-Sein, fapt-de-a-fi-ceva
Welt, lume
Wie-Sein, *Wiesein*, fapt-de-a-fi-cumva
Zeitbewußtsein, conştiinţă a timpului
Zeitlichkeit, temporalitate

Surse bibliografice

KrÒnoj 1948/49/50/51/52

Titlul acestui caiet este *Kronos,* nu *Chronos.* Caietul A I 1 este un caiet format A 8, cu o singură copertă albastră, de 89 de file numerotate de Dragomir din două în două pagini, începând cu pagina 3. În total sunt 162 de pagini numerotate. Dragomir a scris doar pe paginile din dreapta, cu foarte puţine notaţii pe paginile din stânga. Scris cu cerneală, creion şi pastă.

Caiet despre viitor

Caietul A I 2 este un caiet format A8, pe hârtie velină, cu arc, de 100 de file, cu coperţi galbene. Dragomir a scris numai pe paginile din dreapta, numerotate din două în două pagini, de la 1 la 11. Restul caietului este gol. Scris cu cerneală şi pastă.

CrÒnoj II (27 nov. 78–27 dec 78; 27 II 79–)

Iniţial Dragomir a scris pe coperta acestui caiet cuvântul *Kronos,* pe care apoi l-a schimbat în *Chronos.* Caietul A I 3 este un caiet format A8, de matematică, cu coperţi albastre decolorate, de 200 de file. Dragomir a scris doar pe paginile din dreapta, pe care le-a numerotat din două în două pagini, de la 1 la 59. Restul caietului este gol. Există şi câteva însemnări pe pagina din stânga. Scris cu pastă.

CrÒnoj. *Laboratorium*

Caietul A I 4 este un caiet de 200 de file, velin, îmbrăcat în coperţi albastre de vinilin. Este scris doar pe pagina din dreapta. Paginile sunt numerotate din două în două pagini de la 1 la 403, dintre care sunt scrise paginile 1–395. Scris cu pastă. În josul paginii, după un citat din Augustin

(v. începutul acestui caiet în volumul de faţă), este scris: „Dragomir 12 X 1979–“.

Sibiu 81

Caietul A I 5 este de format A8, de 100 de file, dictando. Are coperţi albastre şi decolorate. Dragomir a numerotat caietul din două în două pagini, de la 1 la 15, dintre care a scris paginile 1–13. Restul caietului e gol. Scris cu pastă şi creion. Pe verso-ul primei pagini a caietului, pagină nenumerotată, şi pe pagina 1 există câteva însemnări de tip conspect referitoare la Platon (*Sofistul* 204 d–e *sq.*, *Phaidros* 270 c–d, *Timaios* 28 a, 29a, 37d, 47a–b, 51b–52d, *Parmenide* 140e–141d; 151a–e, 155e *sq.*), Proclos şi Olympiodoros. Însemnările din paginile 1–9 nu sunt datate. Însemnările din paginile 11–13 sunt datate „13 august 1981“.

CrÒnoj. *Note*

Caietul A I 6 este un caiet format A8 de 200 de file, velin, cu coperţi albastre şi decolorate. Dragomir a scris doar pe paginile din dreapta. Paginile caietului sunt numerotate de la 1 la 221, aşadar din două în două pagini. Sunt scrise paginile 1–219, restul caietului e gol. Nedatat. Scris cu pastă.

Cuprins

Despre autor
Notă asupra ediţiei
Abrevieri
Notă privitoare la traducerea citatelor
Sinopsă
CAIETELE TIMPULUI
- Kronos I (1948–1959)
- Caiet despre viitor (1975; 2000)
- Chronos II (1978; 1979–)
- Chronos. Laboratorium (1979–1990)
- Sibiu (1981)
- Chronos. Note (1988–)
- File volante

Glosar
Surse bibliografice

Table of Contents

Despre autor 1
Notă asupra ediţiei 4
Abrevieri 9
Notă privitoare la traducerea citatelor 11
Sinopsă 13
CAIETELE TIMPULUI 22
- Kronos I (1948–1959) 23
- Caiet despre viitor (1975; 2000) 77
- Chronos II (1978; 1979–) 81
- Chronos. Laboratorium (1979–1990) 108
- Sibiu (1981) 284
- Chronos. Note (1988–) 289
- File volante 385

Glosar 412
Surse bibliografice 415